

AL-MUKHATABAT المخطبات

LOGIQUE – EPISTEMOLOGIE – HUMANITÉS

منطق - إبستمولوجيا - إنسانيات

LOGIC - EPISTEMOLOGY - HUMANITIES

Revue trimestrielle, trilingue (Français-Arabe-Anglais), à comité de lecture pour la Logique, l'Epistémologie et les Humanités

**مجلة فصلية محكمة تنشر البحوث ذات الصلة بالمنطق والإبستمولوجيا
و الإنسانيات باللغات العربية والفرنسية والانجليزية**

Quarterly, Trilingual (English-Arabic-French), Peer reviewed Journal For Logic, Epistemology and Humanities

Fondateur de la revue et rédacteur en chef

مؤسس المجلة ومدير التحرير

Hamdi Mlika

Comité de rédaction

هيئة التحرير

Mohamed Aballagh, Said Bentajar, Isabelle Boumalala,
Haytham El-Sayed, Viviane Huys, Jennifer Lawson, Farhat Mlayeh,
Virginie Muxart, Sabine Plaud, Paula Quinon, Gisele Secco, Denis Vernant.

E-mail البريد الالكتروني

hamdi.mlika@flshk.rnu.tn

Adresse postale العنوان البريدي

Revue Al-Mukhatabat, Hamdi Mlika, Recasement Sud N° 21, 4003
Sousse/ TUNISIE

Toute correspondance doit être adressée au rédacteur en chef.
Les opinions exprimées dans les articles de cette revue n'engagent
que la responsabilité de leurs auteurs.

ISSN 1737 – 6432

Editorial Board الهيئة العلمية Comité scientifique

Mohammed Abattouy (Université Mohammed V- Agdal)

Maher Abdel Kader Mohamed Ali (Alexandria University)

Samir Abuzaid (Engineering Consulttant, Cairo)

Hourya Benis Sinaceur (CNRS, France)

Ali Benmakhlouf (Université Paris 13)

Zoubaida Mounya Ben Missi (ENS Constantine)

Azlarabe Lahkim Bennani (Université Dhar Mehraz-Fès)

Zeineb Ben Said (Université de Tunis)

Paul Boghossian (New York University)

Pierre Cassou-Noguès (Université Paris 8)

Annalisa Coliva (Università degli studi di Modena e Reggio Emilia)

Tim Crane (University of Cambridge)

Bahaa Darwish (Minia University)

Bernard D'Espagnat † (CERN Université Paris-sud 11)

Jean Dhombres (Centre Koyré, EHESS-Paris)

Viviane Durant-Guerrier (Université de Montpellier)

Hassan Elbahi (Université Ibn Tofail, Kénitra)

Nejib Elhassadi (Université de Benghazi)

Haytham El-Sayed (South Valley University)

Pascal Engel (EHESS-Paris)

Miguel Espinoza (Université de Strasbourg)

- Nicholas Fillion** (Université Simon Fraser)
- Luciano Floridi** (Oxford University)
- Mohamed Ali Halouani** (Université de Sfax)
- Djamel Hamoud** (Université de Constantine)
- Mirja Hartimo** (Norwegian University of life sciences,
Center for advanced Study, Oslo)
- Ahmad Hasnaoui** (CNRS-Paris)
- Ali Hosseinkhani** (Allameh Tabatabai University)
- Gilbert Hottois** (Académie Royale de Belgique)
- Maria Carla Galavotti** (Université de Bologne)
- Peter Graham** (Univesrité de Californie à Riverside)
- Franck Griffel** (Yale University)
- Salah Ismaïl Abdel Haq** (Cairo University)
- Dale Jacquette** (Universität Bern)
- Angèle Kremer-Marietti †** (Université de Picardie)
- Henrik Lagerlund** (UWO, London/Canada)
- Alain Lecomte** (Université Paris 8)
- Muhammad Legenhausen** (University of Qom)
- Øystein Linnebo** (Oslo University)
- Michael Lynch** (University of Connecticut)
- Paolo Mancosu** (University of California, Berkeley)
- Mathieu Marion** (Université du Québec à Montréal)
- Michele Marsonet** (University of Genoa)

Jean-Christophe Merle (Vechta University)

Hichem Messaoudi (Carthage University)

Amirouche Moktefi (IRIST-Strasbourg, Archives Poincaré, Nancy)

Hany Ali Moubarez (Frei University, Berlin)

Philippe Nabonnand (Université Nancy 2)

Iraj Nikseresht (Teheran University)

Salah Osman (Minoufiya University)

David Papineau (King's College, London)

Fabrice Pataut (CNRS, Paris)

Michel Paty (Directeur émérite au CNRS, Paris)

Demetris Portides (Chyprus University)

Roger Pouivet (CNRS-Université de Lorraine)

Graham Priest (Melbourne, St Andrews, Graduate Center New York Universities)

Shahid Rahman (Université Lille 3)

Roshdi Rashed (Directeur émérite au CNRS-Paris)

François Recanati (Institut Nicod-Paris)

Nicholas Rescher (Pittsburgh University)

Manuel Rebuschi (Archives Poincaré)

Jacques Riche (Université catholique de Louvain)

Jean-Gérard Rossi (Université de Picardie)

Inès Safi (Chercheuse en Physique quantique, CNRS)

Jean-Michel Salanskis (Université Paris 10)

John R. Searle (University California at Berkeley)

Marco Sgarbi (Université de Venice)

Dan Gabriel Simbotin (Romanian Academy, Iasi)

Peter Simons (Trinity College, Dublin)

Antonia Soulez (Université Paris 8)

Hassan Tahiri (Université de Lisbonne/CNRS, Lille)

Youssef Tibesse (Université Sidi Mohamed Ben Abdallah, Fès)

Claudine Tiercelin (Collège de France, Paris)

Denis Vernant (Université de Grenoble)

Joseph Vidal-Rosset (Archives Poincaré)

Bernard Vitrac (Directeur au CNRS)

AL-MUKHATABAT

Peer-reviewed, quarterly and trilingual, Al Mukhatabat publishes articles in logic, epistemology and Humanities. Articles are submitted anonymously to two members of the scientific committee of the journal for their evaluation. Sending a document to the Journal means that the author authorizes its publication. The article, which remains the full property of the author, should be sent in doc and pdf format, not exceeding 30 pages (notes and bibliography included), accompanied by a summary in English and French. The author will be notified of the decision of the Journal committee within three months. The Journal aims to familiarize more readers to the subtleties of scientific thought and encourage logical, argumentative and epistemological approaches in the treatment of ethical, social, political, aesthetic, linguistic, cognitive, anthropological, educational, religious, metaphysical ... as a basis for establishing a genuine and fruitful dialogue between different cultures.

المخطبات

مجلة فصلية محكمة وثلاثية اللغات (العربية والإنجليزية والفرنسية) تنشر المقالات الجيدة ذات الصلة بالمنطق والإبستمولوجيا والإنسانيات. وعلى الباحث أن يزود المجلة بنسخة من بحثه على عنوانها الإلكتروني والذي لا يجب أن يتعدى 30 صفحة (باحساب الهوامش والبيبلوغرافيا) مع ملخص له بلغة البحث وترجمته إلى الإنجليزية والفرنسية. يتم عرض البحوث على نحو سري على محكمين إثنين من المختصين المنتمين إلى الهيئة العلمية ويعني إرسال نسخة منه السماح للمجلة بنشره. ويتم ابلاغ صاحب المقالة بقرار الهيئة العلمية للمجلة في أجل لا يتعدى ثلاثة أشهر. وتبقى حقوق البحث محفوظة بصورة كلية لصاحبها. وتهدف المجلة لتعريف قرائها بمميزات التفكير العلمي وتشجيع النهج المنطقي والحجائي والمعرفي في معالجة مختلف المسائل الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والجمالية واللغوية والمعرفية والأنثروبولوجية والتعليمية والدينية والميتافيزيقية الخ كأساس لإقامة حوار حقيقي ومثمر بين الثقافات المختلفة.

AL-MUKHATABAT

Revue à comité de lecture, trimestrielle et trilingue, Al- Mukhatabat publie des articles de logique, d'épistémologie et de sciences humaines. Les articles sont soumis de façon anonyme à deux membres du comité scientifique de la revue pour leur évaluation. L'envoi d'un document à la revue signifie que l'auteur autorise sa publication. L'article, qui reste la propriété pleine de son auteur, doit être envoyé sous format doc et Pdf, ne dépassant pas 30 pages (notes et bibliographie incluses), accompagné d'un résumé en anglais et en français. L'auteur sera notifié de la décision du comité de lecture dans un délai de trois mois maximum. La Revue vise à familiariser davantage les lecteurs aux subtilités de la pensée scientifique et à favoriser les approches logiques, argumentatives et épistémologiques dans le traitement des problèmes éthiques, sociaux, politiques, esthétiques, linguistiques, cognitifs, anthropologiques, pédagogiques, religieux, métaphysiques, etc., comme base pour instaurer un dialogue authentique et fructueux entre les différentes cultures.

Table des matières فهرس Table of Contents

Hamdi Mlika (Université de Kairouan): Présentation du numéro 15/Juillet 2015.....09-12

Haytham El-Sayed (South Valley University, Egypt): الإنجاز التطبيقي في علم المنطق مشروعا عربيا13-40

Martine de Gaudemar (Université Paris-Ouest Nanterre-la défense) : La voix oubliée – du premier cri au dernier souffle.....41-56

Bernard Guy (Ecole des Mines de St-Etienne) : Groupes sociaux, espace, temps : Echos d'un dialogue entre un anthropologue et un physicien.....57-80

Colin McGinn (Auteur Indépendant): Knowing and Necessity....81-101

Amel Alaouchiche (Université Alger 2): من فرضية العقد الاجتماعي إلى لزومية العقد الطبيعي103-126

Mahmoud Yagoubi (ENS de Bouzareah): La contribution des anciens logiciens arabes à l'extension des formes de déduction.....127-132

Borni Lafi (University of Jeddah) : The Harlem Renaissance and the advent of “the new Negro” : The debate!.....133-150

Korman, J., Voiklis, J., & Malle, B. F.: الحياة الاجتماعية للعرفان Traduction par Farhat Mlayeh (Inspecteur de l'enseignement secondaire) :151-162

Naoufel HajLtaif (Université de Tunis): L'atomisme logique entre Russell et Wittgenstein.....163-182

Hafid Rih (Université de Kénitra): الخطابة السوفسطائية بين الإجراء والإطراء.....183-217

Présentation du numéro 15 (Juillet-Août-Septembre 2015)

Hamdi **MLIKA**
(Université de Kairouan)
hamdi.mlika@flshk.rnu.tn

Ce numéro 15, qui correspond au troisième trimestre de l'année 2015 devait paraître en Juillet 2015 mais en réalité n'a été réalisé qu'en décembre de cette même année. Le numéro 16 contiendra un dossier spécial sur le philosophe analytique américain contemporain, Robert B. Brandom né à New York en 1950. Nous prions nos chers lecteurs de nous excuser de ce retard dû en grande partie au passage à la version papier. Nous ferons de notre mieux pour que les prochains numéros paraissent dans les dates prévues au rythme de quatre numéros par an, c'est-à-dire en Janvier, Avril, Juillet et enfin en Octobre.

Grâce aux contenus scientifiques de nos publications, année après année, depuis janvier 2012, la revue *Al-Mukhababat* avance petit à petit vers la création d'un véritable espace international d'expression, de dialogue et de débat entre des auteurs et des chercheurs issus de différentes cultures. Cet objectif reste notre visée primordiale et consiste essentiellement à encourager la pensée et la créativité, certes dans les disciplines logiques et épistémologiques mais également entre toutes les disciplines scientifiques et humaines sans que celles-ci ne deviennent pour autant vagues, pauvres en rigueur et détachées arbitrairement de la spécificité de leurs outils d'analyse et de compréhension propres.

Ce numéro 15 se compose de dix articles écrits dans les trois langues de la revue. Dans le premier article, Haytham El-Sayed de l'université de la vallée du sud en Égypte, nous présente un projet de recherche qui se rattache à son objectif de développer une sorte de logique arabe appliquée à l'informatique. Dans un registre différent, Martine de Gaudemar, de l'université de Paris-ouest Nanterre, la Défense, reprend le thème de la voix cher à Stanley Cavell pour mettre en lumière les valeurs inaltérables de la philosophie de nos jours. Sur la base de l'image de l'Opéra dans la philosophie de Cavell d'après l'un de ses livres les plus connus, *Un ton pour la philosophie*, elle montre à quel point la voix et l'art vocal incarnent en vérité un point de passage entre la vie des corps et « la Culture en tant qu'espace de significations partagées » selon ses propres termes. Influencée par Cavell *via* Wittgenstein et loin de toute dimension cognitive, elle

parle de cet art vocal comme d'une sorte de médiation rendant possible la transmission de ce qu'elle appelle « les formes de vie incarnées dans des personnages de culture ». Pour sa part, Bernard Guy, nous livre un dialogue original entre un anthropologue et un physicien (fictifs) sur les questions complexes de l'espace et du temps. Ces derniers ne sont pas définis comme des substances naturelles qu'on découvre mais plutôt comme des relations d'expression dans le langage scientifique qu'on invente. Nous sommes bien loin de la science aristotélicienne qui prétend décrire et découvrir la substance du monde.

Colin McGinn, qui est considéré parmi les plus grands philosophes britanniques de nos jours, nous invite dans son deuxième article publié dans nos pages à se démarquer de la conception traditionnelle du positivisme logique sur la question de la nécessité et sur la nature de son rapport à la connaissance. Il soutient que toute nécessité est métaphysique et il n'y a point de place pour un discours sur cette notion de nécessité qui serait simplement épistémique sans aucun engagement dans le champ complexe de la Métaphysique. Pour lui, nécessité et métaphysique sont les deux faces de la même médaille et « toute nécessité, même analytique, est *nécessairement* une nécessité métaphysique ».

Avec Amel Alouichiche, nous passons d'une métaphysique analytique à la question écologique où il s'agit d'en comprendre la crise actuelle et de proposer une piste de pensée pour un meilleur diagnostic de ses différents aspects négatifs.

Dans son article, Mahmoud Yagoubi tente de dissiper l'un des préjugés les plus forts sur la logique de langue arabe et sur les contributions des logiciens arabes classiques dans le développement de la discipline logique en tant que science universelle. En effet, ce grand Professeur de logique qui a longtemps enseigné à l'école normale de Bouzareah en Algérie propose d'attirer l'attention des lecteurs (arabes aussi bien qu'occidentaux) sur l'erreur largement répandue qui consiste dans l'idée selon laquelle les arabes « n'ont joué aucun rôle créatif ou critique dans le développement de la logique et en particulier dans la théorie de la déduction ». L'auteur nous éclaire en vérité sur le fait que les historiens de la logique oublient de mentionner le rôle des arabes dans l'invention du syllogisme appelé « Syllogisme connectif conditionnel » avec ses deux formes, conjonctive et disjonctive. Cette invention met en lumière l'apport des arabes dans ce domaine contre la thèse absurde de leur passivité.

C'est dans le cadre de l'ouverture de la revue sur d'autres thèmes que ceux qui relèvent de la logique proprement dite et de l'épistémologie dans son

double volet continental et anglophone que nous publions l'article de Borni Lafi. Il développe une approche à cheval sur l'art et l'anthropologie à propos de la question du statut des Afro-américains dans le spectre social et racial aux États-Unis. L'auteur critique la thèse de leur unité et avance des arguments en faveur du caractère universel propre au mouvement noir-américain que la société « états-unienne » avait connu dans les années 1920 et 1930 et qu'il est convenu d'appeler la renaissance de Harlem.

Nous publions dans ce numéro une deuxième traduction de Farhat Mlayeh ayant trait cette fois à la cognition sociale, domaine qui n'est pas assez investi dans la culture arabe. Le texte traduit a été écrit par d'éminents auteurs que je cite : Korman, J., Voiklis, J., & Malle, B. F. L'article commence par la difficile tâche de définir ce qu'est la cognition sociale. Nous apprenons qu'elle repose non seulement sur la cognition générique comme l'apprentissage, l'attention et la mémoire mais aussi sur des concepts et des processus uniques : d'un côté nous avons entre autres l'intentionnalité (socialisée il est vrai depuis Searle) et de l'autre nous avons des processus telle que la projection par exemple. L'article creuse la sémantique sociale de ces concepts et processus et analyse comment la cognition sociale tant recherchée les présuppose. Nous félicitons Farhat Mlayeh pour le choix de ce texte à traduire.

De la question de la cognition sociale, nous passons avec Naoufel HajLataïf à la question complexe de l'atomisme logique. Il est vrai que c'est Russell qui lui donne le premier une certaine signification philosophique et s'en sert explicitement pour construire son système de type analytique, mais cette idée prend plus d'ampleur chez Wittgenstein qui lui donne une nouvelle version dans son *Tractatus* aussi pertinente que la sienne dans *The philosophy of logical atomism*.

Hafid Rih est un jeune chercheur marocain formé dans l'école d'Hassan El-Bahi à l'université de Kénitra. Les mérites de Hassan El-Bahi dans le domaine de la philosophie analytique de langue arabe, et ce depuis la parution de son ouvrage sur les paradoxes logiques, sont incontestables. Dans cet article sur les sophistes, Hafid Rih tente de transgresser tout obstacle d'ordre idéologique – et la philosophie est souvent porteuse d'idéologies – pour mettre au clair et recomposer la vérité originelle des sophistes et du sophisme de façon générale. Selon l'auteur, sous l'effet de différentes accusations et préjugés, le concept de sophisme a perdu son sens originel. L'auteur tente donc d'atteindre les raisons qui expliquent ce « renversement historique », un renversement qui dénigre les mérites des sophistes pour faire l'éloge (à juste titre selon nous) de la sagesse dite socratique.

Avant de terminer cette présentation, je voudrais remercier l'artiste Wajeea Mirza de Londres qui nous a autorisé à reproduire sur la page de couverture du numéro 13 l'une de ses belles créations. Wajeea Mirza est une artiste londonienne très inspirée dans le champ de l'art islamique. Nous exprimons également toute notre profonde gratitude à tous ceux qui ont contribué directement ou indirectement à la composition de ce numéro quinze.

الاتجاه التطبيقي في علم المنطق مشروعاً عربياً* 1

Haytham EL-SAYED
(South Valley University, Egypt)
haytham_e_e@yahoo.com

Résumé.

Sur la base de mes projets de recherche universitaire, je défend un projet à long terme intéressant pour ma recherche future. Ce projet se rattache à mon objectif de développer « une logique arabe appliquée » qui serait l'étude des applications des logiques dans la science informatique et le traitement de l'arabe comme une étape préalable vers sa calculabilité (computation). Dans cet article, je mets l'accent sur les traits généraux de ce projet dans son ensemble qui a été annoncé et approuvé en tant que « projet arabe » lors du 24^e symposium annuel de la société philosophique égyptienne qui s'est tenu au Caire le sept décembre 2015 et qui avait pour thème : les projets intellectuels arabes contemporains.

Mots-clés.

Logique appliquée, interaction entre logique-informatique, formalisation de la langue naturelle.

ملخص.

تأسيساً على ما أنجزته من مشروعات بحثية في دراساتي العليا، تبنت مشروعاً بحثياً طويلاً الأمد، وهو شاغلي في بحوثي المستقبلية. ينبثق هذا المشروع من هدفي في تطوير "منطق تطبيقي عربي"، وهو دراسة تطبيقات النظريات المنطقية في علم الحاسوب، ومعالجة اللغة العربية منطقياً توطئة لمعالجتها حاسوبياً. أعرض في هذه الورقة الملامح العامة لهذا المشروع، والذي تم اعلانه واعتماده "مشروعاً عربياً" في السابع من ديسمبر 2014، في المؤتمر الفلسفي السنوي الرابع والعشرون (المشاريع الفكرية العربية المعاصرة) للجمعية الفلسفية المصرية، بجامعة القاهرة - مصر.

كلمات مفتاحية.

توجهات علم المنطق، المنطق التطبيقي، تفاعل المنطق-الحاسوب، صورة اللغة الطبيعية.

* أدين بالشكر والامتنان إلى أساتذتي الأجلاء: أ.د/ ماهر عبد القادر - جامعة الاسكندرية، أ.د/ يمنى الخولي - جامعة القاهرة، أ.د/ ناصر هاشم - جامعة أسيوط، بمصر، على إشرافهم على نموذج الدراسات المنهجية الوارد ذكره بهذا البحث. كما أدين بالشكر والامتنان إلى د. نبيل على - خبير اللسانيات الحاسوبية و راند حوسبة اللغة العربية، والذي كان لتوجيهاته الدقيقة ومناقشاتي معه دوراً رئيسياً في بلورة الاتجاه المطروح. كما أدين أيضاً بالشكر والامتنان إلى أساتذتي الأجلاء: بروفيسور جون دايفرز - أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بجامعة ليدز- بريطانيا، و بروفيسور جانيت واطسون - أستاذة اللسانيات العربية بجامعة سالفورد- بريطانيا، على إشرافهما على نموذج دراسات المعالجة الوارد ذكره بهذا البحث.

Abstract.

Based on my postgraduate research projects, I adopt a long-term research project that interests me for my future research. This project stem from my goal of developing "Arabic Applied Logic", which is a study of the applications of logics in computer science, and the logical treatment of Arabic as a pre-step towards its computation. In this paper, I outline the general features of this whole project, which has been announced and approved as an "Arab project" in the 24th Annual Philosophical Symposium: Contemporary Arab Intellectual Projects, The Egyptian Philosophical Society (EPS), Cairo, Egypt, 7th December.

Keywords.

Approaches of logic, applied logic, logic-computer interaction, natural language formalization.

1. مقدمة

منذ وجد علم المنطق على الساحة المعرفية، منذ ما يقرب من 2400 عام، وهو يُنظر إليه على أنه علم من مستوى مخالف؛ حيث يعد آلة للعلوم جميعاً. فلا تستقيم أسس وأطر أي علم من العلوم، إلا بجعل هذا العلم هو "المايسترو" الذي ينظم وينسق في تناغم شديد هذه الأسس والأطر. كما لا يرتقي الإنتاج النظري والامبيريقى أيضاً لأي علم من العلوم إلى مستوى الجودة، إلا بمروره عبر هذه الآلة الفريدة من نوعها. أيضاً، يثبت تاريخ علم المنطق حقيقة التنوع والتعدد لموضوع دراسته والغرض منه. فلا نكاد نبحت في أي عصر من العصور إلا ونجد للمنطق توجهاً عاماً، يتواءم مع خصائص ومتطلبات هذا العصر. ولذلك، فإن ما يشهده عصرنا الراهن من زخم معرفي وتطور تكنولوجي يجعل حديثنا عن تحولات عميقة في الموضوع المنطقي أمراً بديهياً.

من جانب آخر، أسهم قدامى المناطق العرب في تأسيس مبحث منطقي متفرد، وهو "المنطق العربي"، عبر ما قدموه من شروح وتعليقات على المنطق الأرسطي. كما أسهموا أيضاً في تجسيد تفاعل العقل المنطقي العربي مع الثابت الديني كمعطى رئيسي من معطيات الحضارة الإسلامية، عبر الاسهام في انتاج علوم عربية خالصة مثل "علم أصول الفقه". إلا أن واقعنا العربي الراهن يشهد "قطيعة منطقية" تعود إلى القرن الثامن الهجري. فلا نكاد نجد في دراستنا المنطقية بادرة مشروع عربي يسهم في ربط الإرث المنطقي

العربي بالتطورات المنطقية المعاصرة، ويكون إحياء للعقل المنطقي العربي عبر تفاعله مع معطيات العصر الراهن، وما أكثرها.

يقدم هذا البحث المحاولة الأولى لخلق توجه عربي جديد لعلم المنطق، وهو "الاتجاه التطبيقي في علم المنطق". ذلك الاتجاه الذي يتواءم مع خصائص ومتطلبات القرن الحادي والعشرين من جهة، ويجسد آلية ومحورية علم المنطق في أحد أبرز علوم العصر الراهن، وهي "علوم الحاسوب". كما يعد هذا الاتجاه استكمالاً، بل إحياء، لـ "المنطق العربي"، عبر طرحه لأنساق منطقية خاصة، كما سوف يتضح.

ينقسم البحث الراهن إلى أربعة محاور رئيسية. أعرض في المحور الأول لمجمل توجهات علم المنطق، بدءاً من العصر اليوناني مروراً بالعصور الوسطى وصولاً إلى العصر الحديث، مبرزاً لأهمية تحديد موضوع علم المنطق والغرض من دراسته في عصرنا الراهن. أحدد في المحور الثاني الملامح العامة للاتجاه التطبيقي في علم المنطق، موضحاً لانقسامه إلى شقين من الدراسات: الدراسات المنهجية ودراسات المعالجة. أقدم في المحورين الثالث والرابع بياناً لطبيعة الموضوعات المطروحة في هذه الدراسات، والمنهجية المقترحة لتناولها، عبر نماذج لدراسات منطقية جادة ومثمرة، أنجزها عدد من باحثي المنطق العرب، والتي تبرهن على قابلية تحقيق هذا الاتجاه الجديد بشقيه.

2. توجهات علم المنطق

بدأ التفكير المنطقي مع بدء الإنسان تخليه عن النزعة الأسطورية في تفكيره، وارتقائه بهذا التفكير من المرحلة الارتجالية إلى مرحلة أخرى تتسم بالمنهجية والوضوح، بغى من خلالها الفرد العاقل الانتقال من معلوم مثبت إلى معلوم آخر يريد إثباته، أو من معلوم مثبت إلى مجهول يريد تعيينه واستيضاحه، انتقالاً صحيحاً مؤسساً على قواعد ومبادئ محددة ومرتبطة. ومنذ عمَد الإنسان إلى ابتداء حيل اقناعية، تستند في ظاهرها إلى حجج عقلية منسوجة على نحو منهجي منظم، لا يفتأ المرء حيالها إلا أن يسلم بصحتها، منذ ذلك الحين بدأت إشراقات علم جديد تلوح في أفق المعرفة البشرية، وهو علم المنطق.

يشير الكسندر ماكوفلسكى في كتابه "تاريخ علم المنطق" (1987) إلى أنه "منذ وجد المنطق بوصفه علماً، خضع موضوع دراسته لتحولات عميقة" (1). تبرهن على صدق مقولة ماكوفلسكي تلك التوجهات المتعددة والمتنوعة لعلم المنطق عبر تاريخه الممتد من الحضارة اليونانية القديمة حتى عصرنا الراهن. أشير في السطور القادمة إلى الملامح العامة لبعض من هذه التوجهات.

وفقاً لـ ماكوفلسكى، إن المنطق "ظهر أول ما ظهر، داخل إطار فن الخطابة باعتباره نظرية البلاغة. وقد كانت بداياته كذلك سواء في الهند والصين القديمتين أو في اليونان القديمة أو روما أو روسيا... وهكذا نرى أن المنطق في البداية كان يعتبر وسيلة للتأثير في النفوس، وللبرهنة على سداد هذا السلوك أو ذاك. وظل المنطق داخل فن الخطابة وجهاً تابعاً، يستهدف الوصول إلى الحقيقة بدرجة أقل من استهدافه إقناع السامع" (2). بعد تلك المرحلة التي فرضت للمنطق توجهاً عاماً لموضوعاته والغرض منه، جاءت مرحلة أخرى احتل فيها المنطق بؤرة العمل الفلسفي من قِبَل ثالث الفكر اليوناني، الذي أرسى سقراط قاعدته، ودعمها أفلاطون، ثم جاء أرسطو على قمته ليضع أسس علم المنطق، ويضع توجهاً جديداً لموضوعه والغرض منه، وهو كونه آلة وأداة للعلم والفلسفة، تقدم المبادئ والقوانين التي يجب أن يؤسس عليها كل فكر صحيح. يؤكد ذلك ما ذهب إليه روبير بلانشي (1980) في أن "أرسطو كان يرى في المنطق علماً ذهنياً إعدادياً أكثر مما كان يرى فيه فرعاً من فروع الفلسفة" (3). ذلك المعنى الذي أكدته تلامذته وشراحه من بعده عندما أطلقوا كلمة "أورجانون" على إنتاجه المنطقي، والتي تعني الآلة أو الأداة.

وفي الحضارة الإسلامية أتى المنطق على رأس العلوم المنقولة من اليونان، وحظي بما لم يحظ به علم منقول آخر بالدراسة والشرح والتعليق، وأصبح لا يوثق بعلمه من لم

1. ماكوفلسكى، ألكسندر. (1987)، تاريخ علم المنطق، ترجمة: نديم علاء الدين، إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، ص8.

2 نفس المرجع، ص9.

3 بلانشي، روبير. (1980)، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص37.

يدرس المنطق، بل صار ميزاناً للعقل ومعياراً للعلم عندهم. ورغم أن جُلَّ الاسهامات المنطقية العربية ينحصر فيما قدموه من حواشي وهوامش وتعليقات *، إلا أننا نلمح توجهاً آخر لعلم المنطق يستظل بالتوجه الديني الغالب على الحضارة الإسلامية. فالذين انتقدوا المنطق القديم في العالم العربي والشرق الإسلامي على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية قد انتقدوا المنطق الارسطي في سبيل الدعوة الى "منطق ديني" يحى العقيدة ويدافع عنها، و"منطق دنيوي" يدعو الى التجريبية والاستقراء من ناحية أخرى (2). وكان نتيجة لتعرض المناطق العربية والمسلمين للمنطق القديم بالنقد من وجهة نظر الدين أن أنتجوا علم الكلام وأصول الفقه، ومن وجهة نظر العلم أن أنتجوا منطق العلوم ومناهج البحث (3).

يتزامن تقريباً مع هذا التوجه الديني للدراسات المنطقية في الشرق الإسلامي توجهٌ مماثلٌ في الغرب المسيحي. يشير بلانشي إلى أن المنطق يظهر في القرن الثاني عشر الميلادي في مستوى آخر في الكليات العليا وخاصة في كلية اللاهوت، حيث يستعمل استعمالاً واسعاً كوسيلة محاجة وبرهان. فكان يُستعان به لتبرير العقائد، ولنقض الهرطقات (4). في العصر الحديث نجد عند فرنسيس بيكون توجهاً جديداً لموضوع المنطق، " فلم يعد المنطق عنده أداةً لتقرير الحقيقة، ولكنه أصبح يُسدي العون للوصول إلى اكتشافات علمية جديدة. ويرى بيكون أن الجانب الأساسي من المنطق يتناول منهج البحث العلمي الذي يقدم للباحثين وسائل اكتشاف حقائق جديدة " (5). إن تاريخ المنطق إذن يضع أمامنا توجهات متعددة ومتنوعة لموضوع دراسته والغرض منه.

إذا كان ما أسلفته ليس بالشيء الجديد، فإن الجديد هو تساؤل كثيراً ما راود كاتب هذه السطور، وأحسب أن كثيرين مثلي منشغلون بالإجابة عليه، وهو: إذا كان تاريخ المنطق

* أنظر في ذلك:

- 1 ريشر، نيقولا. (1985). تطور المنطق العربي، ترجمة: محمد مهران، دار المعارف، القاهرة.
- 2 سالم، محمد عزيز نظمي. (1983)، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ص 5.
- 3 نفس المرجع.
- 4 بلانشي، روبر. مرجع سابق، ص 183.
- 5 ماكوفلسكي، ألكسندر. مرجع سابق، ص 10.

قد أثبت أن للمنطق في كل عصر من العصور، بل في كل حقبة زمنية معينة، توجهاً عاماً لموضوعاته وغرضاً من دراسته مختلفاً عن الحقب الأخرى، فإننا في حاجة إذن إلى أن نعرف ما هو التوجه العام لعلم المنطق وكذا ما هو الغرض من دراسته الآن؟
قد يبدو هذا التساؤل ساذجاً بالنسبة للبعض، إلا أننا عندما نتوقف قليلاً عند كلمة "الآن" فأعتقد أن ثمة مبررات مقنعة لطرح هذا التساؤل، ومنها ما يلي:

أولاً: "الآن" هو القرن الحادي والعشرين، ذلك القرن الذي يمج بثورات عدة مثل ثورة المعرفة وثورة الاتصالات، قرن تحول فيه ما كنا نعهده ثوابت إلى متغيرات، هو قرن المفاهيم المقلقة بل والمتهمة لمن يتجاهلها كالحوسبة والعولمة، هو القرن الذي فرغ فيه الإنسان من تقليد ومحاكاة غيره من المخلوقات إلى تقليد ذاته ومحاكاة ملكاته. هو العصر الذي صارت فيه السماوات مفتوحة وصار العالم فيه قرية صغيرة، هو العصر الذي اختلف فيه إنسان اليوم عن إنسان أمس، فبعد أن كان يسعى وراء المعرفة لمجرد المعرفة، أصبح الآن يلهث وراء كل ما هو عملي ونفعي، غير مكترث بأدبيات جافة جامدة، وغير منشغل بنظريات مفرطة في التجريد، منزوع منها أي معنى واقعي.
من منطلق المناخ العام لهذا العصر، تطل علينا علامات الاستفهام برأسها، مشكلة لمجموعة من التساؤلات الملحة، ومنها:

- إن الفلسفة والمنطق هما المحركان الرئيسيان لعجلة التقدم في كل عصر من العصور، ما الدليل على ذلك "الآن"؟
- يمثل المنطق بالنسبة لمختلف العلوم ما يمثله العمود الفقري بالنسبة للإنسان، كيف نبرهن على صحة ذلك، خاصة فيما يتعلق بعلم العصر، ومنها علوم الحاسوب؟

ثانياً: بات من المعروف أن أحد أبرز المجالات التي طُبِّق فيها علم المنطق هو علم الرياضيات؛ فبالعودة إلى أصول المنطق الرياضي، نجد أن حدوث أزمة الرياضيات وإدراك الرياضيين إلى حقيقة أن السبيل لمعالجة الخلل الموجود في الأنساق الرياضية الجديدة هو البحث في أسس الرياضيات، وردها إلى أصولها المنطقية، وهذا قد أنشأ ما يُسمى عند الرياضيين "أسس الرياضيات" Foundation of Mathematics بينما تسمى المسألة

نفسها عند الفلاسفة والكثيرين من الرياضيين أيضاً "فلسفة الرياضيات" Philosophy of Mathematics (1). وكان نتيجة لتضافر جهود المناطق من جهة، وعلماء الرياضيات من جهة أخرى، في دراسة الأسس المنطقية للرياضيات أن نشأ المنطق الرياضي أو الرمزي. نخلص من ذلك، أن ربط النظرية (المنطق) بمجال تطبيقها (الرياضيات)، والبحث في الأسس النظرية لهذا المجال، قد أحدث نوعاً من الثراء والانتعاش للدراسات المنطقية، والتي تمخض عنها في المحصلة عدد من النظريات المنطقية الجديدة، شارك في صياغتها أرباب النظرية وأرباب التطبيق معاً.

رغم ذلك، بات من المعروف أيضاً أن الرياضيات ليست هي المجال التطبيقي الوحيد للنظريات المنطقية، بل هناك العديد من المجالات التطبيقية الأخرى، مثل: علوم الحاسوب، علوم الاستراتيجية العسكرية، الاقتصاد، القانون، الفيزياء، البيولوجيا، الميتافيزيقا، علم النفس... وغيرها. وتبدو مواءمة بل ضرورة علوم الحاسوب كبعد تطبيقي لربطها بالبعد النظري للمنطق الرمزي؛ نظراً لأن علوم الحاسوب تلعب دوراً فعالاً على كافة المستويات المعرفية، كما أنها من أحدث علوم العصر وأقواها فعالية.

هذا وتشير بعض الكتابات المنطقية إلى وجود صلة بين المنطق الرمزي وبين علوم الحاسوب، كما تشير بالمثل بعض الكتابات المتخصصة في علوم الحاسوب إلى أن أسس العمل وتصميم وبناء برامج هذه العلوم – مثل: قواعد البيانات، تصميم وبناء لغات البرمجة، والذكاء الاصطناعي... الخ – يمكن ردها إلى أصول منطقية، دون أن تتناول هذه أو تلك تفاصيل هذه العلاقة، ودون أن تتناول بالبحث والتحليل الحلقة المفقودة بين النظرية والتطبيق وهي "كيفية التطبيق"، ولنتساءل الآن:

- ما هي الأسس المنطقية التي قامت عليها علوم الحاسوب؟ وما هي المنهجية التي من خلالها تم تطبيق نظريات المنطق الرمزي فيها؟ وهل يقف المنطق الرمزي عند حد التأسيس لهذه العلوم فحسب، أم أنه يستخدم بالمثل في تحديث وتطوير نظمها وآلياتها؟

• هل ربط النظريات المنطقية بمجال علوم الحاسوب، والبحث في الأسس المنطقية التي قامت عليها هذه العلوم، وكذلك الرغبة في إيجاد حلول لمشكلات منطقية في مشروعات هذه العلوم البحثية، هل ذلك قد أنتج مجموعة من النظريات المنطقية؟ وإن صح القول، فما هي هذه النظريات؟ وهل من الممكن أن تندرج ضمن البناء المنطقي السابق؟ وهل من الممكن - عبر هذه الشراكة - إنتاج نظريات منطقية أخرى؟

• إن صح أن المنطق الرمزي يلعب دور المؤسس والمطور لعلوم الحاسوب، وإن صح وجود علماء حاسوب لهم إسهامات منطقية، ووجود مناطق لهم إسهامات حاسوبية، وآخرون - وأغنى مناطق - منشغلون بتفعيل واستمرارية الدور المنطقي، أقول إن صح كل هذا، فهل يعنى ذلك أن علم المنطق قد انتقل بذلك إلى طور جديد، يكون من ملامحه وجود نمط آخر من الدراسات المنطقية، يُسمى "المنطق الحاسوبي" مثل "المنطق الرياضي"؟

من منطلق الاعتبارات السابقة، وفي محاولة للإجابة على ما طرحته من تساؤلات ملحة، نجد أنفسنا أمام توجه آخر للمنطق، يمكننا من خلاله وضع اتجاه جديد نستطيع طرح وتناول موضوعاتنا المنطقية من خلاله، ويتكامل ويتعاضد مع غيره من الاتجاهات البحثية، سعياً لاكتمال منظومة البحث المنطقي، وهذا الاتجاه هو "الاتجاه التطبيقي في علم المنطق".

3. الاتجاه التطبيقي في علم المنطق

يمكن تعريف الاتجاه التطبيقي في علم المنطق بأنه دراسة تطبيقات النظريات المنطقية في علوم الحاسوب، والبحث في منهجية ومشكلات التطبيق، وتطوير أنساق منطقية لمعالجة اللغة العربية توطئة لمعالجتها حاسوبياً. وتنقسم دراسات هذا الاتجاه - تبعاً لهذا التصور - إلى شقين:

• الدراسات المنهجية methodological studies

● "دراسات المعالجة" treatment studies

تهدف الدراسات المنهجية إلى دراسة العلاقة بين علم المنطق وعلوم الحاسوب دراسة منهجية، عبر البحث في الأسس المنطقية التي قامت عليها علوم الحاسوب، وإبراز ما للفلسفة عامة، والمنطق خاصة من أبعاد داخل هذه العلوم. يتم ذلك عبر تحليل عميق للموضوع المنطقي: أسسه وتطورات، ليعقبه بيانٌ عمليٌّ لأوجه التطبيق التي يحظى بها هذا الموضوع في أي من علوم الحاسوب المتعددة: كالذكاء الاصطناعي، وتصميم وبناء لغات البرمجة، ونظم إدارة قواعد البيانات، والروبوت أو الإنسان الآلي... الخ. لذلك، تُعد الدراسات المنهجية خلفية علمية قوية تمكنا من الانطلاق برؤية واضحة نحو دراسات المستوى الثاني، وهي دراسات المعالجة. كما تعد الدراسات المنهجية من أولى الخطوات على طريق إثراء الدراسات البينية التي تربط علم المنطق بعلوم الحاسوب؛ حيث تعد حلقة وصل بين باحثي المجالين لتحويل قضية "المعالجة المنطقية لمشكلات بناء نظم حاسوبية" من مجال للصراع العلمي إلى موضوع للحوار المنهجي.

وتهدف دراسات المعالجة إلى البحث في المشكلات المنطقية الناتجة عن عملية التطبيق أو محاولة التطبيق، ومحاولة معالجتها منطقياً، كمقدمة لمعالجتها حاسوبياً. بمعنى، أن العديد من المشكلات تبرز بين النظرية وعملية تطبيقها، والتي يمكن أن نسميها "مشكلات التطبيق". ويمكن إرجاع هذه المشكلات إلى أن الرغبة المستمرة لعلماء الحاسوب في تطوير نظمهم وابتكار نظم جديدة، والتي تقتضي - بحسب الدراسات المنهجية - البحث عن أساس منطقي مناسب لها، من شأنها أن توجه البحث إلى ابتكار أنساق واشتقاق مبادئ منطقية جديدة لمعالجة تلك المشكلات، وهو ما حدث بالفعل - في مجال تمثيل المعرفة على سبيل المثال - من قبل علماء الحاسوب أنفسهم، مثل: المنطق غير الرتيب Non-Monotonic Logic، والمنطق المرن Fuzzy Logic، والحس المشترك common sense... الخ. وما يطمح الباحث فيه هو أن يقوم المناطق أنفسهم بهذا الدور، فهي مهمتهم في المقام الأول.

كما أن لدراسات المعالجة بُعداً آخر، وهو تطويع قضية "المعالجة المنطقية لتصميم وبناء نظم حاسوبية" تطويعاً نخدم به مجتمعنا الإسلامي والعربي. ولنأخذ مجال معالجة

اللغات الطبيعية كمثال ضمن أمثلة عديدة، وهو أحد أهم مجالات علم الذكاء الاصطناعي، ويعنى ” القيام بدراسة نظم اللغات الطبيعية، مكتوبة ومنطوقة، للتعرف على مكوناتها وتحديد العلاقات بين هذه المكونات بغرض الوصول إلى أن يقوم الحاسوب بفهم الكلام المنطوق والمكتوب والتعرف عليه، وأيضاً بالاستجابة للكلام بتوليده إياه مسموعاً ومكتوباً. وذلك بهدف تيسير عملية التخاطب بين الإنسان والحاسوب، واستخدام هذه العملية في الترجمة، والتعليم، والتحكم في الآلات، وأيضاً فهم طبيعة السلوك البشري وغيرها“ (1).

من منطلق أن اللغة –على حد تعبير نبيل علي ونادية حجازي- ”ستظل دائماً مسؤولية الجماعة الناطقة بها“ (2)، وأن أمر معالجة اللغة العربية، ”لغة القرآن الكريم“، لا يختلف على أهميته أي مسلم أو عربي، فإن من الدراسات المنطقية التي يتصورها الباحث في هذا الاتجاه هو ”المعالجة المنطقية للظواهر اللغوية العربية توطئة لمعالجتها حاسوبياً“*.

وأخيراً، يعد هذا الاتجاه بمستوياته مثلاً على تطبيق المعرفة العلمية في مجالات عملية محددة، وتأكيداً لأهمية تضيق الهوية بين البحوث النظرية والتطبيقية، وهي القضية التي تمثل أحد مظاهر التأزم العلمي والتقني الذي تعاني منه مجتمعاتنا الإسلامية والعربية.

11 بسيوني، عبد الحميد. (1994)، مقدمة الذكاء الاصطناعي للكمبيوتر ومقدمة برولوج، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ص45.

2 علي، نبيل وحجازي، نادية. (2005)، الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 318، ص313.

* من الدراسات المأمولة في شق المعالجة هي المعالجة المنطقية للغة العربية. ومنظوري للغة العربية هنا لا يتحدد بنطاقها الجغرافي -الوطن العربي- بل يمتد لنطاقها العقائدي، كونها لغة تعبد liturgical language لأكثر من بليون مسلم خارج حدود الوطن العربي (دول مثل: تركيا وإيران وباكستان واندونيسيا)، وأن التطبيقات الحاسوبية المنتظرة من المعالجة المنطقية للغة العربية لا بد حتماً أن تراعى البعدين ”العربي“ و”الإسلامي“. أي، استخدام اللغة العربية لغةً للتواصل، واستخدامها أيضاً لغةً لممارسة الطقوس الدينية. كما يمكن توظيف تلك التطبيقات الحاسوبية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، والترجمة الآلية من العربية إلى الماليزية -مثلاً- بغرض التفسير أو الفقه ... الخ.

تجدر الإشارة إلى أن التوجه لربط النظريات المنطقية بمجالات تطبيقها، وفي مقدمتها علوم الحاسوب، والبحث في مشكلات التطبيق، لا يعد ابتكاراً عربياً خالصاً. بمعنى، يتشابه الاتجاه التطبيقي في علم المنطق المطروح هنا مع ما يسمى بـ "المنطق التطبيقي" applied logic. والمنطق التطبيقي، كما يعرفه موس (2006)، هو تطبيق المناهج المنطقية والرياضية على قضايا خارج نطاق المنطق الرياضي. وتُعد علوم الحاسوب بمثابة المجال الأساسي للتطبيق. كما يقسم هينتيكا Hintikka (2013) دراسة تطبيقات المنطق -أو المنطق التطبيقي- إلى شقين: يهتم الشق الأول بالتساؤلات العامة المتعلقة بتقييم التفكير، وأيضاً بالتطبيقات والمشكلات المختلفة المنبثقة عن هذه التساؤلات. أما الشق الثاني، كما يراه هينتيكا، يتعلق باستخدامات المنطق والمناهج المنطقية في مجالات مختلفة خارج حدود المنطق نفسه. ومن التطبيقات العامة للمنطق هي استخدامه في دراسة اللغة والمعرفة*. ومن الدوريات الكبرى المهتمة بنشر بحوث المنطق التطبيقي مجلة المنطق التطبيقي Journal of Applied Logic ، و حوليات المنطق والبحث والتطبيقي Annals of Pure and Applied Logic**.

رغم التشابه الظاهري بين "الاتجاه التطبيقي في علم المنطق" و "المنطق التطبيقي" في أن كلاهما يهدف إلى دراسة تطبيقات المنطق والبحث في مشكلات التطبيق، إلا أن ثمة خصائص يتميز بها "الاتجاه التطبيقي" عن سابقه، ومنها:

- ينحصر البحث في "تطبيقات المنطق" في دراسة تطبيقات نظريات المنطق الرمزي في "علوم الحاسوب" تحديداً. بينما يتسع مفهوم "تطبيقات المنطق" في المنطق التطبيقي ليشمل كل ما يطبق النظريات والمناهج المنطقية ويقع خارج نطاق المنطق.

* أنظر:

Hintikka, J. (2013), « Applied Logic, in Encyclopedia Britannica », available at URL: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/30698/applied-logic>

** للمزيد حول المنطق التطبيقي، راجع:

Moss, L. S. (2006), Applied Logic: A Manifesto, In: Gabbay, D. M. et al. (Eds.): Mathematical Problems from Applied Logic, I, Logics for the XXIst Century, New York: Springer-Verlag, PP. 318 – 319.

• البحث في مشكلات تطبيق النظريات المنطقية في معالجة اللغة العربية توطئةً لمعالجتها حاسوبياً يمهّد الطريق لتطوير وابتكار أنساق منطقية خاصة بمعالجة اللغة العربية منطقياً تمهيداً لحوسبتها ***. ومن المأمول أن تشكل هذه الانساق المنطقية الخاصة ما يمكن تسميته بـ "المنطق التطبيقي العربي" Arabic applied logic. يمكن أن ينظر إلى "المنطق التطبيقي العربي" بوصفه استكمالاً، بل إحياءً، لـ "المنطق العربي" Arabic logic، والذي تجسّد في بعض من أجزاءه تفاعل العقل المنطقي العربي مع معطيات بيئته الدينية فكان علم الكلام وعلم أصول الفقه، ومعطيات بيئته الحضارية فكان منطق العلوم ومناهج البحث، كما سبقت الإشارة. ويأتى تفاعل العقل المنطقي العربي مع معطيات بيئته "اللغوية" استكمالاً لما أسسه قدامى المناطق العرب.

لم يعد الاتجاه التطبيقي في علم المنطق مجرد فكرة طموحة تبناها الباحث منذ شروعه في دراسة الماجستير في عام 2001، بل أصبح واقعاً ملموساً عبر ما أنجز من دراسات منطقية جادة تمثل نقطة بدء واضحة يمكن الاهتداء بها في إنجاز دراسات لاحقة. أتناول فيما يلي بعضاً من هذه الدراسات المؤسسة.

4. نماذج للدراسات المنهجية

تقدمت في مارس 2004 بأطروحتي المعنونة "منهجية منطق المحمول في علم الذكاء الاصطناعي"، والتي نلت عنها درجة الماجستير في المنطق الرمزي (2). تهدف هذه الدراسة إلى تحليل وبيان المنهجية التي تم عبرها تطبيق منطق المحمول predicate logic (أو النموذج

*** تنقسم اللغات الطبيعية إلى عدد من الأسر اللغوية language families. تختص كل أسرة لغوية –مثل: اللغات الهند-أوربية، اللغات السامية ... الخ- بل كل لغة داخل هذه الأسر، بمجموعة من الخصائص التركيبية والدلالية syntactic-semantic features، بما يستوجب تطوير أو ابتكار مقاربات نحو-منطقية logical grammatical approaches لمعالجة تلك الخصائص. وبما أن اللغة العربية لها من الخصائص التركيبية والدلالية ما يجعلها مختلفة عن اللغات الطبيعية التي تم إنجاز مقاربات نحو-منطقية لمعالجتها، كالإنجليزية مثلاً، فإن من المخرجات المتوقعة لمحاولات المعالجة المنطقية للغة العربية هو تطوير أو ابتكار أنساق منطقية خاصة.

2 السيد، هيثم. (2004)، منهجية منطق المحمول في علم الذكاء الاصطناعي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي.

المنطقي) في علم الذكاء الاصطناعي artificial intelligence (أو النموذج الحاسوبي). ومنطق المحمول، وفقاً لماهر عبد القادر (2000)، هو "تلك النظرية المنطقية التي تنفذ إلى البناء الداخلي للقضية في كل تفصيلاتها، ويعبر عن هذا البناء بلغة رمزية متكاملة تستفيد بالتعبير الرمزي المؤلف في منطق القضايا" (1). أما الذكاء الاصطناعي، وفقاً لماه ثاجارد Thagard (1988)، فهو "ذلك الفرع من علوم الحاسوب computer science الذي يعنى بالتوصل إلى حاسبات لها القدرة على إنجاز مهام ذكية" (2). ويقصد بالمهام الذكية تلك الأعمال التي تتطلب الذكاء من الإنسان عند قيامه بها، مثل: استخدام وترجمة لغة، تقديم تشخيص طبي، حل مشكلة ما ... الخ.

تندرج هذه الدراسة ضمن دراسات المستوى الأول للاتجاه التطبيقي، وهي "الدراسات المنهجية". وأحسب أن هذا هو التسلسل المنطقي لهذه النوعية من البحوث؛ فمن الطبيعي أن نتحدث عن علاقة علم المنطق بعلوم الحاسوب، من حيث أبعادها ودقائقها، وبينان شارح لكيفية تطبيق المنطق في أي منها، قبل أن نتحدث عن الإسهام في تطوير أنساق منطقية جديدة، واستخدامها في معالجة مشكلات تصميم وبناء نظم حاسوبية معينة في مجال من المجالات.

وكان لاختيار النموذج المنطقي - منطق المحمول - أسبابه وبواعثه، من أهمها ما يلي:

- تأتي هذه النظرية على رأس النظريات التي شكلت لب البحث المنطقي منذ عام 1940 وحتى الآن، مما جعلها تحظى بما لم تحظ به غيرها من النظريات من التعديل والتطوير.
- شكلت هذه النظرية الأساس التي انطلقت منه كثير من النظريات المعاصرة في المنطق الرمزي، مثل: المنطق متعدد الأنواع many-sorted logic، منطق الدرجة الثانية second-order logic، المنطق الموجه modal logic، المنطق الزمني temporal logic... الخ.

1 محمد. ماهر عبد القادر. (2000)، نظريات المنطق الرياضي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 124.
19 Thagard, P. (1988), Computational Philosophy of Science, The MIT Press, London, P.2.

• يتضح في هذه النظرية أكثر من غيرها – في مجال الذكاء الاصطناعي - البعد التطبيقي للنظريات المنطقية، فلم يقف حد الدعم المنطقي لها عند مجرد التأسيس لعلم الذكاء الاصطناعي، بل امتد دورها إلى الاستمرار -إلى الآن- في تطوير وتحديث نظمه المختلفة.

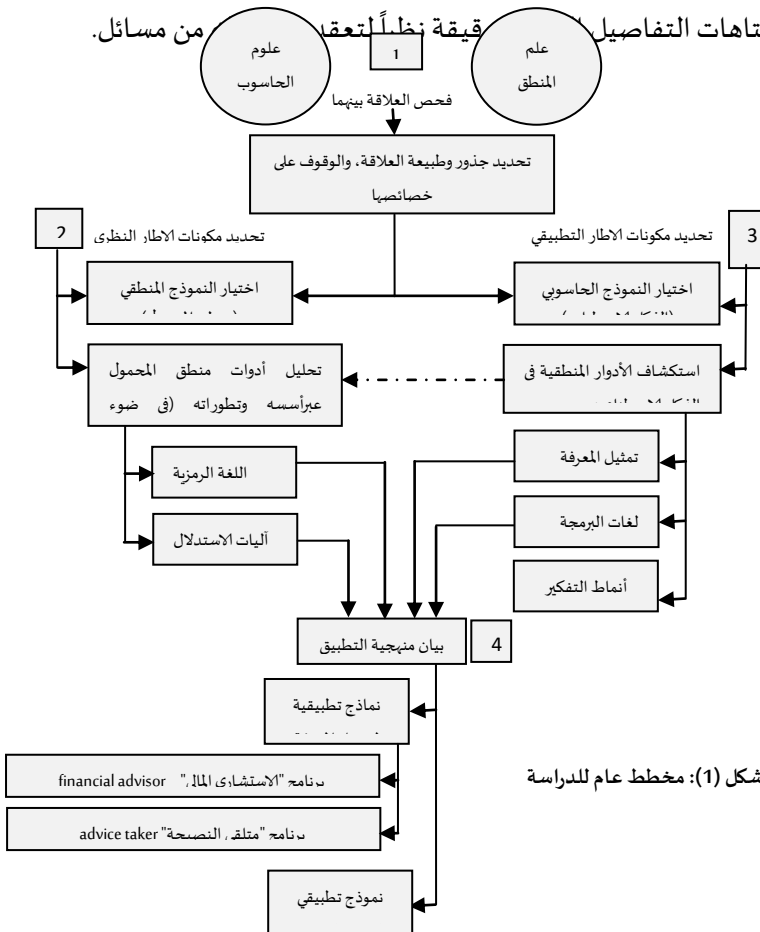
وفيما يخص النموذج التطبيقي -الذكاء الاصطناعي- فكان لاختياره أيضاً عدة أسباب، من أهمها ما يلي:

• يعد الذكاء الاصطناعي من أحدث علوم الحاسوب، حيث ظهر إلى المجتمع الأكاديمي عام 1956، مما يُظهر البُعد الحيوي والتطوري للمنطق أكثر مما إذا أخذنا مجالاً آخر، كلغات البرمجة programming languages أو قواعد البيانات data-bases مثلاً.

• يعد الذكاء الاصطناعي من أهم علوم الحاسوب، والعلوم عامة، لما لنظمه المتعددة من انتشار وتطبيق متنوع في شتى مناحي الحياة: علمياً، وعسكرياً، واقتصادياً، وتعليمياً، بل وترفهيماً أيضاً. وإذا ما علمنا أن هذه النظم، على اختلاف أنواعها وأغراضها، إنما صُممت وُبُنيت عبر نظريات المنطق، فإن ذلك من شأنه أن يعمق وعينا وإدراكنا بما للمنطق من دور محوري وفعال في القرن الحادي والعشرين.

تكمُن أهمية هذه الدراسة في أن ما في أيدينا ليس دراسة في علم المنطق – بالمعنى التقليدي – أو في الذكاء الاصطناعي، بل هي دراسة في حقل النظريات المنطقية المُطبَّقة في الذكاء الاصطناعي. وبناءً عليه، فالدراسة برمتها واقعة وسط غابة التشابكات التي تغطى منطقتي التداخل بين منظومتي المنطق والذكاء الاصطناعي. وكان لها أن تنتقى من المنطق ما يهم أمور معالجة موضوعاته ألياً، وتنتقى من الذكاء الاصطناعي تلك الجوانب الفنية ذات الطبيعة المنطقية، متحاشية الدخول في الجوانب الفنية الأخرى، وما أكثرها. ولعل مثل هذا الطابع التداخلي الانتقائي ما يشكل أحد مصادر الصعوبة التي يواجهها الباحث في مثل هذا النوع من الدراسات. وذلك في سعيه نحو التوازن بين شقي الموضوع، أي بين المنطق

والذكاء الاصطناعي، دون أن يقع الحديث في مأزق الضحالة نظراً لاتساع نطاقه، أو ينزلق في متاهات التفاصيل.



شكل (1): مخطط عام للدراسة

بالنظر إلى المخطط العام للدراسة لغة البرمجة برو لوج PROLOG تبدأ بمناقشة جذور وطبيعة العلاقة بين علم المنطق وعلوم الحاسوب، والذي ينتج عنها تحديد للنموذجين النظري والتطبيقي. وعلى ضوء هذه الخلفية العامة تقوم الدراسة بمناقشة الإطار النظري لمنطق المحمول: أسسه وتطوراتها، قبل الخوض في معالجة هذه الأسس والتطورات آلياً، من خلال تطبيقها في نظم الذكاء الاصطناعي المختلفة.

أعرض فيما يلي لمكونات هذا المخطط العام، على نحو مختصر. أما استعراض جوانب الدراسة تفصيلاً وما تم التوصل إليه من نتائج فيقع خارج سياقنا الراهن. علاقة نظريات

المنطق الرمزي بالذكاء الاصطناعي هي جزء من علاقة أشمل وأعم، تجمع بين علم المنطق وعلوم الحاسوب. بناءً على ذلك، تبدأ الدراسة باستكشاف جذور وطبيعة العلاقة بين علم المنطق وعلوم الحاسوب للوقوف على أبعادها ودقائقها. تلك العلاقة التي ترجع تقريباً إلى عام 1869 وهو العام الذي قدم فيه وليام ستانلي جيفونز آله المنطقية الشهيرة*، والتي كانت نواة لابتكار الحاسوب فيما بعد. وكان هذا التحرك من جانب المناطقه بالطبع. أما على الجانب الآخر، وأعنى علماء الحاسوب، فلقد بدء السعى نحو المنطق في محاولة للاستعانة به وتطبيق نظرياته عام 1937، ذلك العام الذي اعد فيه باحث من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT وهو المهندس كلود شانون C. Shannon رسالة ماجستير عن إمكانية تطبيق أفكار من المنطق الرمزي في مجال الإلكترونيات، حيث أوضح فيها أن الدوائر الإلكترونية electronic circuits يجب أن تحلل إلى إجراءات منطقية مثل: الوصل (و)، والفصل (أو)، والنفي (لا)، وصحيح وخاطئ (ثنائية الواحد والصفء). أما عن الذكاء الاصطناعي، فبالرغم من صعوبة الجزم بتاريخ دقيق لارتباطه بالمنطق، إلا أنه من الممكن تحديد عام 1959 تاريخاً لهذا الارتباط. ذلك العام الذي نشر فيه عالم الحاسوب الأمريكي جون مكارثي مقالاً له بعنوان "برامج بالحس المشترك" programs with common sense، أوضح فيه "ضرورة استخدام المنطق في تمثيل المعرفة في برامج الذكاء الاصطناعي، وأيضاً إكسابها الكيفية التي يجب أن تفكر بها" (2).

في ضوء علاقة المنطق بعلوم الحاسوب عامة، والذكاء الاصطناعي خاصة، تحدد الدراسة الأدوار المنطقية المتعددة التي يلعبها المنطق الرمزي، بمختلف لغاته وآلياته، في تصميم وبناء نظم الذكاء الاصطناعي المختلفة. تلك الأدوار التي يمكن حصرها في صور ثلاثة:

* تتألف آلة جيفونز من شء شبيه بالبيانو في وضع رأسى لا أفقى، وتحوي قطعاً خشبية مثبتاً عليها حروف الهجاء ورموزاً للرابطة المنطقية وأداة الفصل وكلها في ترتيب معين وعلى نحو يسهل تحريكها باليد. يمكنك بفضل هذه الآلة الوصول إلى التركيبات الممكنة بين الحدود التي تؤلف أى عدد من المقدمات. ولقد وضع جيفونز تصميمه لآله عام 1869 وتحدث عنها في محاضرة ألقاها أمام "الجمعية الملكية" Royal Society وقدم الآلة لأعضاء هذه الجمعية في 20 يناير 1870. أنظر: زيدان، محمود فهدى. (1989)، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ص 89.

2 McCarthy, J. (1988), Mathematical Logic in Artificial Intelligence, In : Graubad, S. R., (ed.), The Artificial Intelligence Debate, The MIT Press, Cambridge, pp 297-311, P. 298.

أولاً: التمثيل المنطقي للمعرفة من خلال اللغات المنطقية الرمزية المتعددة. ومجال تمثيل المعرفة يعد من المجالات الهامة والمحورية في الذكاء الاصطناعي، حيث يعد العامل المشترك بين مجالات الذكاء الاصطناعي جميعها. وهو معني، وفقاً لـ شابيرو Shapiro (1992)، باللغات الرمزية الصورية المستخدمة في عملية تمثيل المعارف من صيغتها اللغوية الحرة إلى لغة تستطيع النظم الذكية أن تتعامل معها بسهولة (1). والمنطق، وفقاً لـ نبيل علي (1994)، هو أكثر الطرق فاعلية لتمثيل المعرفة بصورة سافرة يمكن للآلة أن تتعامل معها؛ حيث يُظهر على السطح ما تبطنه العبارات، ويحدد بصورة قاطعة العلاقات التي تربط بين المقدمات والنتائج....، كما أن التمثيل المنطقي يبسط مهمة آلة الاستدلال ويزيد من سرعتها حيث تتحول عملية الاستدلال إلى سلسلة من العمليات الأولية للاستدلال المنطقي واسترجاع المعلومات.“

(2). يوضح الجدول التالي صورة التمثيل المنطقي.

الجملة	التمثيل المنطقي
ما كل ما يتمنى المرء يدركه	$\sim \forall x (Mx \rightarrow \forall y (Txy \rightarrow Dxy))$
أحمد أطول من محمد أو محمد أطول من أحمد	$Tam \vee Tma$
طارق يحب سعاد ، لكن سعاد تحب شخصاً ما آخر	$Lst \wedge \exists x Lsx \wedge x \neq t$
المسلمون ليسوا إرهابيين	$\forall x (Mx \rightarrow \sim Ex)$

2 Shapiro, S.C. (ed.), (1992), Artificial intelligence, In: Encyclopedia of Artificial intelligence, Vol.1. John-Wiley & Sons, New York, P.56.

23 علي، نبيل. (1994)، العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد أبريل، ص 160.

ثانياً: اتخاذ المنطق كمصدر لأنماط متعددة من التفكير، مثل: التفكير بالحس المشترك common sense والتفكير غير الرتيب non-monotonic.

ثالثاً: دور المنطق في تصميم وبناء العديد من لغات البرمجة programming languages، خاصة ما يتعلق منها بالذكاء الاصطناعي، مثل لغة برولوج PROLOG. أيضاً، تتناول الدراسة الأطر النظرية لمنطق المحمول، فتقدم عرضاً وتحليلاً لمجمل الأسس والتطورات الخاصة بهذه النظرية، وفق التحليلات العلمية المعاصرة لها، وفي ضوء تطبيقاتها أيضاً. تعرض الدراسة منطق المحمول من حيث هو "لغة"، مما يقتضي شرح مفردات هذه اللغة، وكذا للقواعد التي تتألف على غرارها، مُعَدِّدَةً للقضايا التي تستطيع ترميزها، أي وضعها في صيغة رمزية، مقرونة بالعديد من الأمثلة الشارحة لكيفية الترميز. كما تبين الوسائل الفنية techniques التي من خلالها نستطيع الحكم على أي قضية أو حجة أنها صحيحة أو خاطئة في منطق المحمول، بدءاً من طريقة البرهان الصوري formal proof، مروراً بطريقة الرسوم البيانية أو الدياگرامات diagrams، وصولاً إلى طريقة التفسير interpretation.

تُختتم الدراسة ببيان أوجه تطبيق منطق المحمول في الذكاء الاصطناعي. فتقدم عرضاً تفصيلياً للكيفية التي يطبق بها منطق المحمول في نظم الذكاء الاصطناعي المختلفة، مردفاً هذا العرض ببيان عملي من شأنه أن يزيد عملية التطبيق هذه وضوحاً وفهماً. ويأتي استخدام منطق المحمول كمنهجية لتمثيل المعرفة في مقدمة الأوجه التي يطبق من خلالها هذا الفرع من المنطق في نظم الذكاء الاصطناعي. تعرض الدراسة لنموذجين تطبيقيين يتضح من خلالهما الكيفية التي يستخدم بها منطق المحمول في تمثيل المعرفة:

بناء قاعدة معرفة لإحدى النظم الخبيرة expert systems وهو نظام الخبرة "الاستشاري المالي" financial advisor*. وظيفة هذا النظام الخبير هي مساعدة العميل في اختيار الطريقة الأنسب لاستثمار أمواله. يبين المثال التالي صورة التمثيل المنطقي باستخدام منطق المحمول لإحدى المعارف المدخلة والمستخدمة في هذا النظام.

* للمزيد حول هذا البرنامج، راجع:

Luger, G.F.& Stubblefield, W.A. (1990), Artificial Intelligence: Structures and Strategies for Complex Problem Solving, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Inc., New York, 2 Ed., pp.67-72.

$\forall x \text{ amount_saved}(x) \wedge \exists y (\text{dependent}(y) \wedge \text{greater}(x, \text{minsavings}(y))) \rightarrow \text{savings_account}(\text{adequate})$

(وتقرأ: لكل x اذا كان x القيمة المدخرة، و يوجد فرد واحد على الأقل y وكان y ضامن، و كان x اكبر من الحد الأدنى لمدخرات y ، فإن دفتر التوفير كافي).

تركيب أول برنامج يطبق منطق المحمول في تمثيل المعرفة وهو برنامج "متلقي النصيحة" Advice Taker **. قدّم جون مكارثي في عام 1959 مقالاً له بعنوان "برامج بالحس المشترك" Programs with Commonsense، عرض فيه برنامجه المقترح والذي أسماه "Advice Taker"، وكان الغرض من ابتكار هذا البرنامج هو "حل المشكلات" حاسوبياً، من خلال استخدام منطق المحمول في تمثيل المعرفة المتعلقة بالمشكلة المراد حلها، وكذلك استخدام قواعد الاستدلال الخاصة بهذا المنطق أيضاً للوصول إلى الحل المرتقب.

استكمالاً لبيان منهجية التطبيق، تتناول الدراسة دور منطق المحمول في لغة برولوج". برولوج PROLOG هي اختصار لمصطلح programming in logic أو البرمجة بالمنطق. وكما يبين كلاً من هوجر وكوالسكي (1992)، نشأت الفكرة الأساسية للبرمجة بالمنطق – أو برمجة فئة جزئية من منطق المحمول - مع بداية السبعينيات من القرن الماضي، وذلك من خلال تعاون بين كوالسكي من جامعة ادنبره Edinburgh بإنجلترا، وكول ميرير Colmerauer من جامعة آيكس-مرسيليه Aix-Marseilles بفرنسا. ومع نهاية صيف عام 1972 تم تصميم وإنجاز الإصدار الأول من لغة برولوج (2). ولقد ساعد على اختيار لغة برولوج من بين لغات برمجة أخرى كونها اللغة الأساسية في حاسبات الجيل الخامس والذي يعمل بنظم الذكاء الاصطناعي، وثانياً أنها اللغة التي يتضح فيها بقوة دور منطق المحمول في تصميم وبناء لغات البرمجة.

** للمزيد حول هذا البرنامج، راجع:

McCarthy, J., (1959) Programs with Common sense. available at (URL):

<http://www-formal.stanford.edu/jmc/mcc59/mcc59.html>, 2003.

26 Hogger, C.J.& Kowalski, R.A. (1992), Logic Programming, In: Shapiro, S.C., (ed.), Encyclopedia of Artificial Intelligence, vol.1, John-Wiley& Sons, New York, p874.

مونتاغيو هو مقارنة نحو-منطقية أسسها المنطقي الأمريكي ريتشارد مونتاغيو (1930-1971).

شكل (2): مخطط

يوفر نحو مونتاغيو معالجة تركيبية-دلالية لظواهر معينة في عدد من اللغات الطبيعية – مثل: الانجليزية، اليابانية، التايلاندية- باستخدام أدوات ولغات المنطق الرمزي (1). ويقصد بالتكميم في اللغة ما نقصده بها في المنطق، وهي التعبيرات التي تحتوي على ألفاظ تحدد الكم في الجملة أو القضية، مثل: كل، بعض، معظم، قليل من... الخ. أما الصورنة، فيقصد بها عملية تحويل الصياغة اللغوية إلى مقابل منطقي رمزي. كما يقصد بالانشائية في اللغة –وفقاً لبارتي Partee (1990)، أن معنى التعبير المركب compound

1 See: Partee, B. and Hendriks H. (1997), Montague grammar, in: Benthem, J., and Meulen, A. (eds.), Handbook of Logic and Language, Oxford: Elsevier, pp.5-91.

expression هو حاصل جمع معاني أجزاءه مضاف إليه القاعدة التركيبية syntactic rule التي صيغت بموجبها هذه الأجزاء (1).

ما يهمننا في سياقنا الراهن هو الجانب التطبيقي في هذه الدراسة، ونجاحها في معالجة ظاهرة المكلمات العربية باستخدام نسق من الأدوات واللغات المنطقية (نحو مونتاجيو وامتداداته). يوضح شكل (2) المخطط العام لهذا التطبيق.

تبدأ الدراسة ببيان الخصائص اللغوية للمكلمات العربية عبر مقابلتها ومقارنتها بمثلتها في اللغة الانجليزية، وهي اللغة التي طبق عليها نحو مونتاجيو لأول مرة في سبعينيات القرن الماضي. تختلف المكلمات العربية عن المكلمات الانجليزية في أن الأولى لا تندرج تحت مقولة نحوية واحدة. تندرج المكلمات العربية تحت مقولة الاضافة، ومقولة الصفات، ومقولة التوكيد في النحو العربي (2).

تناقش الدراسة بعد ذلك نحو مونتاجيو وامتداداته وتطوراته للوقوف على حدوده من ناحية، وبيان أدواته واجراءاته في معالجة اللغة. أيضاً اهتمت الدراسة بتناول محاولات تطبيق نحو مونتاجيو في لغات طبيعية - غير الانجليزية- مثل: الرومانية Romanian، اليابانية Japanese، والتايلاندية Thai. يقدم نحو مونتاجيو نسقاً قابلاً للتعميم يعتمد على تطبيق منهجيات المنطق في معالجة تركيب ودلالة اللغات الطبيعية. عقب النجاح الذي أحرزته النظرية الأصلية لنحو مونتاجيو في معالجة ظواهر معينة في اللغة الانجليزية، أصبح لهذه النظرية الأثر الأعظم في توجيه النظرية اللغوية في الربع الأخير من القرن العشرين. ولهذا، نالت النظرية الأصلية لنحو مونتاجيو قدراً وافراً من النقاش والتطوير منذ ذلك الحين وإلى الآن.

عبر تحديد عينة من تعبيرات التكميم في اللغة العربية، وفي ضوء تحديد أدوات وإجراءات نحو مونتاجيو والوقوف على حدوده، والاستفادة أيضاً من اجراءات تطبيقه في

1 Partee, B., Meulen, A. and Wall, R. E. (1990), Mathematical Methods in Linguistics, Studies in Linguistics and Philosophy, no. 30, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p.318.

2 انظر في ذلك، على سبيل المثال:

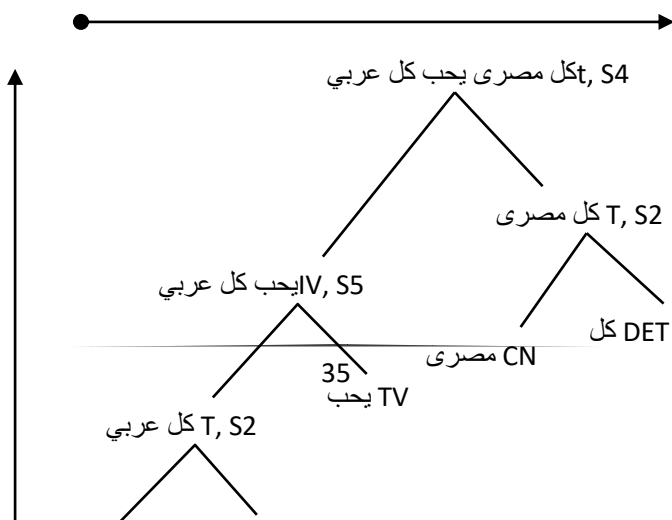
حسن، عباس. (1964)، النحو الوافي، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة.

لغات أخرى، تم تطبيق نحو مونتاجيو على العينة المقترحة. يوضح المثال التالي اجراءات وناتج عملية التطبيق.

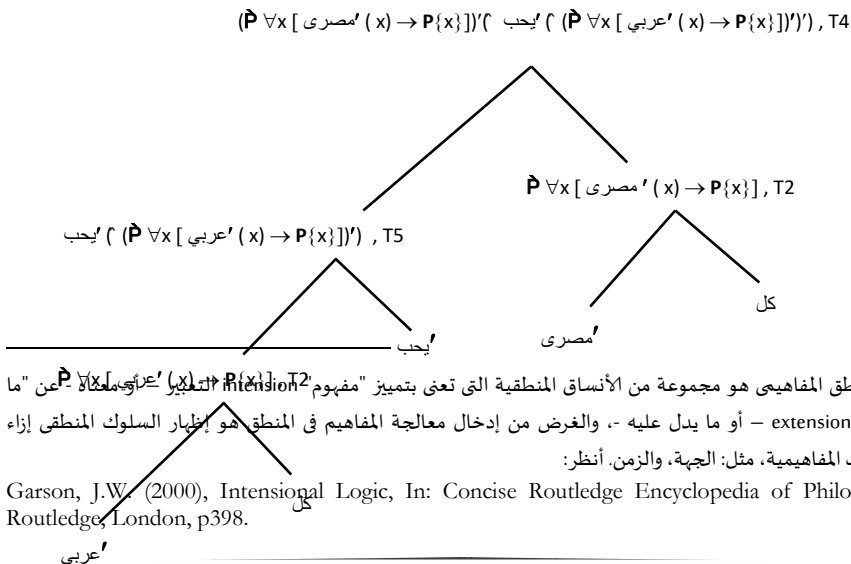
كل مصرى يحب كل عربي

المقولة النحوية	CN	DET	TV	CN	DET
تعبير التكميم	عربي	كل	يحب	مصرى	كل

تبدأ عملية المعالجة بتقسيم تعبير التكميم وفقاً للمقولات النحوية التي يندرج تحتها. تنتمي "كل" إلى مقولة المحددات (DET) determiner، أو المكلمات. تنتمي "مصرى" و "عربي" إلى مقولة اسم نكرة (CN) common noun. وتنتمي "يحب" إلى مقولة الفعل المتعدي (TV) transitive verb. يلي ذلك، إجراء تحليل شجري tree analysis لهذا التعبير. والذي يسير، وفقاً لنحو مونتاجيو، من أسفل إلى أعلى، ومن اليسار إلى اليمين، مستخدماً قواعد مونتاجيو التركيبية في إنشاء البنية التركيبية لهذا التعبير، وهي القواعد المشار إليها بالرموز S2, S4, S5، في الشكل التالي. كما تشير T إلى شبه الجملة noun phrase/term، وتشير IV إلى الفعل اللازم intransitive verb، وتشير t إلى الجملة التامة. يعبر شكل (3) عن تلك المنهجية.



وفقاً لنحو مونتاجيو، يتم ترجمة ناتج التحليل الشجري السابق إلى لغة المنطق المفاهيمي intensional logic، عبر حزمة من القواعد التركيبية، على النحو الموضح في شكل (4) * . يلي ذلك الاجراء تطبيق نظرية النمذجة النظرية model-theoretic للتوصل إلى الصياغة الدلالية لهذا التعبير.



إن النتيجة الامبيريقية الهامة في هذا التطبيق هو إظهاره لنحو مونتاجيو نموذجاً صالحاً للتطبيق – من بين نماذج أخرى عديدة- على لغات طبيعية متنوعة. كما أن قابلية نحو مونتاجيو للتطبيق على اللغة العربية هو أمر جدير بالاعتبار في أى محاولة لاحقة للمعالجة المنطقية للظواهر اللغوية العربية.

6. الخاتمة

طرح البحث الراهن "الاتجاه التطبيقي في علم المنطق" بوصفه مشروعاً عربياً نستطيع عبره طرح موضوعاتنا المنطقية، ويتكامل مع غيره من الاتجاهات البحثية، سعياً للنهوض بمنظومة البحث المنطقي العربي. بمعنى، إلى جانب تناول المنطق بوصفه مبحثاً معرفياً discipline، تنصب الدراسات فيه على المنطق فحسب، يتناول الاتجاه التطبيقي المنطق من منظور بيني interdisciplinary، تنصب الدراسات فيه على علاقة المنطق بعلوم الحاسوب، وهو ما تهدف إليه "الدراسات المنهجية" في هذا الاتجاه. كما يتناول هذا الاتجاه أيضاً المنطق في إطار منظومة بحثية تعددية multidisciplinary، يتشارك فيها المنطقي logician مع الحاسوبي computer scientist واللساني linguist وغيرهم في حل مشكلة ما، وهو ما تهدف إليه "دراسات المعالجة" في هذا الاتجاه. وتعد النماذج البحثية المشار إليها في هذا البحث أساساً يمكن البناء عليه سعياً لإستكمال هذا الاتجاه وتطويره.

يعبر الاتجاه التطبيقي في علم المنطق عن تفاعل العقل المنطقي العربي مع المعطيات التكنولوجية، بوصفها السمة البارزة لعصرنا الراهن. بمعنى، أضحى واقعاً ملموساً ما تعانيه مجتمعاتنا العربية من فجوات تكنولوجية تفصل بين الأمة العربية والأمم المتقدمة. وتأتي "فجوة حوسبة اللغة" في مقدمة تلك الفجوات التكنولوجية. تلك الفجوة التي يمكن

للمناطق العربية - عبر هذا الاتجاه الجديد- أن يسهموا في رأبها عبر المعالجة المنطقية
للتغنا العربية توطئة لمعالجتها حاسوبياً.

يعد التطوير والابتكار المأمول لأنساق منطقية تختص بمعالجة اللغة العربية إسهاماً
حقيقياً في بعث المنطق العربي من مرقده بعد قرون طوال. كما تعد خطوة رئيسية نحو
تأسيس "منطق تطبيقي عربي" Arabic applied logic، وهو ما يطمح أن يكمل فيه الباحث
مستقبلاً.

المراجع

1. أبو راضي، فتحي عبد العزيز وقاسم، محمد محمد. (1999)، مبادئ الحاسوب والمنطق، دار كريدية
للطباعة والنشر، بيروت.
2. السيد، هيثم. (2004)، منهجية منطق المحمول في علم الذكاء الاصطناعي، رسالة ماجستير غير
منشورة، كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي.
3. الفندي، محمد ثابت. (1987)، فلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية.
4. بسيوني، عبد الحميد. (1994)، مقدمة الذكاء الاصطناعي للكمبيوتر ومقدمة برولوج، دار النشر
للجامعات المصرية، القاهرة.
5. بلانشي، روبير. (1980)، المنطق وتاريخه من ارسطو حتى راسل، ترجمة: خليل أحمد خليل،
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
6. جاب الله، السيد عبد الفتاح. (2010)، منهجية المنطق الغائم وتطبيقاته في الذكاء الاصطناعي،
رسالة دكتوراة - كلية الآداب - جامعة القاهرة.
7. حسن، عباس. (1964)، النحو الوافي، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة.
8. ريشر، نيقولا. (1985)، تطور المنطق العربي، ترجمة: محمد مهران، دار المعارف، القاهرة.
9. زيدان، محمود فهمي. (1989)، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، اسكندرية.
10. سالم، محمد عزيز نظمي. (1983)، تاريخ المنطق عند العرب، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية.
11. طایل، مظهر. (بدون تاريخ)، البوابات المنطقية والدوائر الرقمية، دار الراتب الجامعية، بيروت.
12. عبد الجواد، أحمد عصام الدين. (2012) المنطق الزمني وعلاقته بعلوم الحاسوب، رسالة دكتوراة
غير منشورة - كلية الآداب - جامعة المنصورة.

13. _____ (2007)، منطق بول وأبعاده التطبيقية في الحاسوب، رسالة ماجستير غير منشورة- كلية الآداب – جامعة بنها.
14. علي، نبيل وحجازي، نادية. (2005)، الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 318.
15. على، نبيل. (1994)، العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد أبريل.
16. عوض، عادل عبد السميع. (2005)، ملكة إصدار الأحكام بين الإنسان والآلة – دراسة نقدية للرؤى المعاصرة في المنطق والحاسوب، ط 1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية.
17. ماكوفلسكي، ألكسندر. (1987)، تاريخ علم المنطق، ترجمة: نديم علاء الدين، إبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت.
18. محمد، ماهر عبد القادر. (2000)، نظريات المنطق الرياضي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
19. El-Sayed, H., (2011), *Philosophical Investigations into Formalization and Compositionality of Language: A Montagovian Analysis of Arabic Quantification as a Case Study*, PhD Thesis, The University of Leeds, Leeds.
20. Garson, J.W. (2000), "Intensional Logic", In: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London.
21. Hintikka, J. (2013), Applied Logic, in Encyclopedia Britannica, available at URL: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/30698/applied-logic>
22. Hogger, C.J.& Kowalski, R.A. (1992), "Logic Programming", In: Shapiro, S.C., (ed.), *Encyclopedia of Artificial Intelligence*, vol.1, John-Wiley& Sons, New York.
23. Luger, G.F.& Stubblefield, W.A. (1990), *Artificial Intelligence: Structures and Strategies for Complex Problem Solving*, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Inc., New York, 2 Ed., pp.67-72.
24. McCarthy, J. (1988), "Mathematical Logic in Artificial Intelligence", In: Graubad, S. R., (ed.), *The Artificial Intelligence Debate*, The MIT Press, Cambridge, pp 297-311.
25. McCarthy, J., (1959) Programs with Commonsense. available at (URL): <http://www-formal.stanford.edu/jmc/mcc59/mcc59.html>, 2003.
26. Moss, L. S. (2006), "Applied Logic: A Manifesto", in: Gabbay, D. M. et al. (Eds.): *Mathematical Problems from Applied Logic*, I, Logics for the XXIst Century, New York: Springer-Verlag, PP. 318 – 319.

27. Partee, B. and Hendriks H. (1997), "Montague grammar", in: Benthem, J., and Meulen, A. (eds.), *Handbook of Logic and Language*, Oxford: Elsevier, pp.5-91.
28. Partee, B., Meulen, A. and Wall, R. E. (1990), *Mathematical Methods in Linguistics*, Studies in Linguistics and Philosophy, no. 30, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
29. Shapiro, S.C., (ed.), (1992) "Artificial intelligence", In: *Encyclopedia of Artificial intelligence*, Vol.1. John-Wiley& Sons, New York.
30. Thagard, P. (1988), *Computational Philosophy of Science*, The MIT Press, London.

LA VOIX OUBLIÉE DU PREMIER CRI AU DERNIER SOUFFLE

Martine DE GAUDEMAR

(Université Paris Ouest Nanterre La Défense, IUF)

mdegaudemar@gmail.com

Abstract.

The aim of this paper is to consider the human voice as a link between nature and culture, between expressive bodies and the shared meanings that we call "culture". In a first step, it examines works of experimental psychology (Gratier, Trevarthen, Papousek) which show a quasi-narrative intrigue displaying through singing voices of mothers and babies, before language learning. In a second step, it comments the third chapter of *A pitch of philosophy*, by Stanley Cavell (« The lease of voice »). In contrast with the primitive scene of the voice, opera is a sophisticated scene, where speech is converted into passionate utterances through singing bodies. In opera, we share the main narrations which constitutes our culture, and reactivate our community. Through a voice which is usually forgotten in speech, we are introduced to a shared world that is a « form of life », embodied in emblematic characters.

Keywords.

Voice, culture, Cavell, vocal art, forms of life, a forgotten voice.

ملخص.

تنظر هاته المقالة إلى الصوت كنقطة تحول و توسط بين الأجساد الحية المعبرة وفضاء المعاني المشتركة التي نطلق عليها اسم "ثقافة". وتعتمد أولا على أعمال في مجال علم النفس التجريبي (قراتيه ، ترافرتان ، بابوسك ، وغيرهم) تظهر حوارا مبكرا من نمط موسيقي بين أمهات ورضع يستهل تعلم اللغة. وتقوم المقالة بعد ذلك بالتعليق على فصل من كتاب ستانلي كافيل *نبرة للفلسفة* ، "الأوبرا وعقد إيجار الصوت". ويظهر ركح الأوبرا الراقى على غرار الركح الأولي للتبادل الصوتي، أهمية غناء معبر يحول الكلام إلى تلقت عاطفي : فهو يمثل مقدمة لحكم يجعل الحركات البدائية (أن يتلع وأن يتفل) جليلة ويجعلها تتواصل إثباتا ونفيا. ينقل الفن الغنائي "أشكال حياة" متجسدة في شخصيات الثقافة (توراتية ، تراجيدية ، درامية، وعلى نحو نادر كوميدية) منجزا عمل

نقل وتحديث لسيناريوات الثقافة الكبرى ولا يَمَرّ هذا النقل عبر المعرفة فقط وإنما أيضا بواسطة جمع شمل صوت اكتنفه النسيان.

كلمات مفتاحية .

صوت ، ثقافة ، كافيل ، فنّ غنائي ، أشكال حياة ، صوت منسي

Résumé.

Cet article considère la voix comme un point de passage, une médiation entre les corps vivants expressifs et l'espace des significations partagées que nous appelons « culture ». Il s'appuie d'abord sur des travaux de psychologie expérimentale (Gratier, Trevarthen, Papoušek, etc.) qui montrent un dialogue précoce de type musical entre mères et nourrissons, préludant à l'apprentissage du langage. Il commente ensuite un chapitre du livre de Stanley Cavell, *A pitch of philosophy*, « Opera and the lease of voice ». La scène sophistiquée de l'opéra, comme la scène primitive de l'échange vocal, montre l'importance d'une vocalité expressive qui fait de la parole une énonciation passionnée : elle prélude à un jugement qui transfigure les gestes primitifs (avaler, cracher) et les prolonge en affirmation ou négation. L'art vocal transmet des « formes de vie » incarnées dans des personnages de la culture (bibliques, tragiques, dramatiques, plus rarement comiques), opérant un travail de transmission et de réactualisation des grands scénarios de la culture. Cette transmission ne passe pas seulement par la connaissance, mais aussi à travers des retrouvailles avec une voix oubliée.

Mots-clés.

Voix, culture, Cavell, art vocal, formes de vie, voix oubliée.

La Philosophie, en mobilisant la pensée et l'art, est une réponse à la crise des valeurs qui « nous » réunissent et font qu'il y a un « nous » : cette crise correspond à ce qu'on peut appeler « scepticisme ». Pour répondre à un scepticisme ambiant toujours voisin du cynisme moral et politique, je mets en vedette une réalité qui fait passage entre nature et culture, celle de la voix. Elle relie les corps expressifs qui composent ce que nous appelons la « nature », et les significations partagées et sédimentées que nous appelons « logos » ou encore « culture ». En soulignant la dimension de la voix comme trait d'union, je fortifie l'espoir qu'il y a encore et toujours, « par delà Nature et Culture », quelque chose de vivant entre nous.

La vocalité de la voix, expression des *pathémata tès psychès* comme l'écrit le *Peri Hermeneias* d'Aristote, nous relie en effet à nos rêves comme aux interactions symboliques de la collectivité. Le souffle est entre nous comme l'air que nous respirons. À travers la voix qui le sonorise, c'est de « nous » qu'il

s'agit, de ce que nous faisons de nos vies en collectivité, de la forme que nous donnons à l'énergie vitale qui nous anime, de l'espace public que nous instaurons grâce à la parole qui circule entre nous, avant de rendre ce souffle à la nature lors du dernier soupir.

En guise d'introduction : La *seguedilla* de Carmen

Pour aborder le lien entre voix, parole et pensée, tout en évoquant un excès de la voix sur la signification, je commencerai par le personnage de *Carmen* chantant et dansant la *Seguedilla*. Elle emblématise la dimension risquée de l'expression chantée, expression d'un corps vivant humain sexué, respirant, inspirant et expirant, qui veut faire entendre publiquement son droit à l'existence. Comme le philosophe américain Stanley Cavell l'indique de manière audacieuse dans son article « L'opéra et la voix délivrée » (*Un ton pour la philosophie*)¹ :

Le chant de la femme l'expose comme pensante, et ainsi l'expose au pouvoir de ceux qui ne veulent pas qu'elle pense, c'est-à-dire qui ne veulent pas de preuve autonome de son existence.

Le chant de Carmen est en effet un « Je pense, je suis ». C'est une déclaration d'existence analogue à celle d'un *Cogito*, affirmation et exigence de reconnaissance d'une « forme de vie », ce que Cavell nomme « claim »². Carmen veut avoir une voix dans son histoire.

Apparemment solitaire et narcissique, auto-réflexif, son chant-*cogito* est en même temps un appel à Autrui : adressé à Don José, il est séducteur car il exhibe l'énergie vitale de Carmen exposée dans la voix. Quand Don José lui intime : « Tais-toi ! Je t'avais pourtant dit de ne pas me parler », elle lui répond de manière provocante : « Je ne te parle pas... Je chante pour moi-même. Et je pense... qu'il n'est pas interdit de penser ».

Cavell retrouve ici (peut-être à son insu) Lacan, lorsqu'il suggérait dans « L'étourdit » que la voix fait entendre quelque chose d'une dimension incontrôlable, voire inconnaissable, du discours. Cette dimension est oubliée au profit de la signification, comme une énonciation qui s'oublie dans l'énoncé : « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend. » Le dire échappe au dit, mais en reste le fond et la ressource.

¹ S. CAVELL, *A Pitch of Philosophy*, Harvard UP, 1994, tr. fr. *Un ton pour la philosophie*, Bayard, Paris, 2003, p. 206.

² Voir M. de GAUDEMAR, *La voix des personnages*, Paris, Les éditions du Cerf, 2011, « Le claim ou la demande de reconnaissance des personnages : ils revendiquent leurs « formes de vie », p. 203 sq.

Pour aborder cette dimension oubliée, que la psychanalyse a appelé « inconscient », je la relie à une ontologie de l'expression du vivant dans laquelle s'enracinent la parole, le discours et les significations partagées, ce qu'on appelle *culture*. Or la voix ou la vocalité de la voix, toujours constitutive d'un « entre nous », fait précisément entendre un double engagement dans des corps vivants-souffrants expressifs, et dans la collectivité des échanges significatifs.

J'aborderai donc la dimension partagée de la voix, proprement culturelle, sous deux formes :

- a) sous une forme naissante, dans une scène primitive d'accès au langage où elle apparaît comme une mélodie préverbale, sans paroles mais articulée.
- b) sous sa forme expirante, dans la scène finale de l'opéra où la voix s'éteint dans le silence qu'elle fait résonner.

Une voix d'avant les mots : une scène primitive

On pourrait évoquer plusieurs scènes primitives d'accès au langage, avec leur caractère mythique¹. Freud l'avait fait dans son *Esquisse d'une Psychologie scientifique* en évoquant le premier cri non significatif du nourrisson : il est reçu par l'environnement comme appel ou demande, en sorte que son message supposé revient à l'émetteur sous forme inversée, à partir de l'Autre désormais inoubliable qui l'a entendu au-delà de toute demande et lui a donné un sens. Une voix porteuse de significations telles qu'un appel ou une demande s'installe alors, sur la trace d'une « voix » perdue, objet inaccessible. Cette voix perdue est recherchée par des poètes et des artistes en quête d'une impossible retrouvaille avec des sonorités qui ne seraient pas encore organisées dans une grammaire signifiante. De là se conçoit la notion lacanienne d'une voix paradoxale, inaudible, qui pourrait transmettre un pulsionnel non refoulé, ce qui nous conduit dans les parages des voix des psychotiques, ressenties plus qu'entendues, voix virtuelles, voix blanches ou voix silencieuses. L'objet-voix, lui-même mythique, est impossible à rejoindre si l'objet est ce « quelque chose dont le sujet s'est séparé comme organe pour se constituer »². C'est un « objet » fantasmatique, intriqué avec le réel du corps, qui s'en sépare comme d'un déchet. Or la voix est le reste de la parole, ce qui reste quand le sens n'est pas entendu. Retrouver l'objet-voix ne se fait que de manière hallucinatoire, l'objet-voix évoquant à la fois le déchet lié aux orifices érotisables du corps, et la grâce d'un premier moment paradisiaque où nous aurions été entendus au-delà de

¹ Par exemple l'ouverture des *Recherches Philosophiques* de L. Wittgenstein, citant les *Confessions* d'Augustin.

² J. LACAN, *Séminaire XI*, Paris, Seuil, 1973, p. 95.

tout « vouloir-dire » : il s'évoque donc sous les auspices de la fascination et du dégoût, selon un excès que seul l'art peut rendre tolérable.

Plutôt qu'évoquer ce programme – irréalisable – de recherche de l'inarticulé à travers le combat sans espoir d'un Artaud¹, on pourrait rappeler les témoignages d'artistes auteurs de poèmes qui font écho à une voix jadis entendue², ou les tableaux effectifs qui, comme *Le cri*, de Munch, donnent une forme aux voix silencieuses purement virtuelles. Je me bornerai à évoquer, avec les psychologues et musicologues Michel Imberty et Maya Gratier, la mélodie préverbale (mais pas inarticulée) qu'on peut entendre dans les premiers échanges entre mère et nourrisson.³ Dès six semaines, des nourrissons font entendre des « sons voisés qui ont une durée et un contour mélodique » ; on peut y repérer, plutôt que des phonèmes, des courbes typiques d'une ligne vocale et musicale, et donc des formes.

Sans entrer dans le détail du passage du babillage au roucoulement et au jeu vocal où il y a échange de sons alternés, chaque partenaire s'ajustant à la mélodie de l'autre, je souligne :

- le caractère précoce de ces échanges observés par les psychologues. Ils témoignent du lien très tôt établi entre vocalisations et interactions sociales.
- La circulation de formes repérables, avec leurs répétitions et leurs variations, selon des courbes mélodiques typiques analogues à des schèmes expressifs présents dans les œuvres musicales.

Longtemps ignorées de psychologues qui ne s'intéressaient qu'à une intentionnalité liée à des représentations mentales supposées impossibles pour des nourrissons, ces vocalisations témoignent pourtant d'interactions socio-sémiotiques précoces, clairement adressées à un partenaire électif, et donc intentionnelles : le nourrisson sait attendre la fin de la parole maternelle pour vocaliser à son tour. L'échange vocal est donc un premier « entre nous », une première « sémiôsis », une « proto-conversation » : elle permet, selon Michel

¹ Voir par exemple J. KRISTEVA, « Le sujet en procès », in *Polylogue*, Seuil, 1977.

² Jean-Michel MAULPOIX, « Filets de voix », in *Les plis de la voix*, sous la dir. de M. de GAUDEMAR, avec A. LACHERET et O. RENAUT, Lambert-Lucas, 2013, p. 57 sq., met en relation le lyrisme de certains poètes comme Valéry, avec le souvenir d'une très belle voix jadis entendue : « A un certain âge tendre, j'ai peut-être entendu une voix, un contr'alto profondément émouvant ». Il s'agit pour le poète non de retrouver cette voix, mais de produire un objet poétique capable de combler le vide de l'idéal disparu.

³ Voir *Les plis de la voix*, op. Cit., p. 17sq., Maya GRATIER, « La mélodie avant les mots ? Le rôle de la voix dans les premiers échanges sociaux du nourrisson » ; p. 25 sq., Michel IMBERTY : « Voix, musicalité et temporalité ».

Imberty, un partage des émotions qui est le vrai soubassement des rapports humains. La voix constitue « l'enveloppe proto-narrative » (Anzieu) de l'expérience humaine, elle est fondatrice de l'intersubjectivité. Sans paroles, mais articulée à travers des « formes en mouvement », on peut la considérer comme une narration ou une « quasi-intrigue », avec un début, un développement et une fin, qui prépare les futures histoires racontées au sens de Ricoeur. C'est une première organisation des émotions et des vécus, qui est non seulement la base du plaisir musical, mais encore celle d'un « accordage affectif » (Stern) fondant la résonance émotionnelle, et donc le registre du « nous ». Insistons sur cette proto-organisation et sur les formes sonores repérables dans la mélodie pré-verbale, de façon à éviter d'opposer l'échange préverbal à la grammaire logique : ce serait vain et grossier. L'opposition *Phonè* et *Logos* est beaucoup plus souple et complexe ; elle doit plutôt être pensée comme un entrelacement et une interaction : il y a bien une grammaire affective et sonore, comme le pensait le grammairien Bally. Pionnier, Bally pensait encore un double codage, affectif et logique, du langage, alors qu'aujourd'hui on dira plutôt que la prosodie porteuse de schémas émotionnels dont témoigne la voix est une grammaire qui soutient les significations et participe à la construction du sens. La connotation est déjà codée dans la grammaire¹. Il ne peut y avoir signification sans communication expressive. Au lieu d'opposer le sens et la sémantique à l'expressif et au sémiotique, il faut plutôt restituer les soubassements sémiotiques et expressifs d'un langage qui s'énonce en propositions bien formées ou *logoï*². C'est ce que vient faire la voix, en rappelant les dimensions oubliées des énoncés significatifs, telle sa condition corporelle, qui enveloppe notre condition mortelle.

Les conditions matérielles de la voix

Sans langue, sans larynx, sans cavités de résonances (ce que les chanteurs appellent le « masque », et que les latins appelaient « persona »), il n'y aurait pas de voix. Et pas de voix non plus sans cordes vocales vibrant grâce à l'air qui circule entre nous, pas de voix sans diaphragme, et sans énergie vitale (ce que les grecs anciens appelaient le *Thymos*), car personne ne pourrait sonoriser le

¹ A. LACHERET et D. LE GALLOIS, « Expressivité vocale et grammaire », in *Les plis de la voix*, p. 45 sq. Par exemple, p. 48 : « le matériel lexico-syntaxique et les constructions prosodiques interagissent de façon étroite pour le traitement des modalités expressives en production comme en réception. ». Anne Lacheret et Doinique Le Gallois placent leurs travaux dans une certaine filiation aux travaux classiques de Charles Bally, BALLY C. (1913), *Le langage et la vie*, Genève, Atar, et de Yvan Fonagy, *La vive voix*, Préface de Roman Jakobson, Paris, Payot, 1983.

² Décollant la représentation de son affect, le refoulement se définit précisément chez Freud comme séparation des deux aspects représentatif et affectif du discours.

souffle vital et le transformer en vibrations sonores, en chant ou parole, sans cette intensité viscérale tendue vers un autre, et soutenue par l'engagement musculaire. La voix part d'un souffle et va vers d'autres corps à travers l'espace aérien qui transporte ses vibrations. Il faut donc pour l'échange vocal non seulement l'échange symbolique qui construit les collectivités, mais toutes les conditions corporelles et physiques de notre existence organique et terrestre.

La viscéralité de la voix, son étayage sur des puissances vitales, instinctuelles voire sexuelles, font sans doute son caractère trouble et troublant, ambigu, présent dans la parole, même quand elle ne s'y réfère pas. Car la voix ne peut pas ne pas transporter l'élément énergétique et viscéral qui fait, en termes freudiens, sa pulsionnalité. C'est ainsi que la voix peut restituer l'élément refoulé, ou simplement inconnu de soi, que la psychanalyse appelle *inconscient*. Ce dont jouent les meneurs de foules et tous les leaders dont la voix communique un non-dit, voire un interdit à transgresser ¹. Le non-dit s'entend dans la voix, même quand seules sont comprises les paroles et leurs significations. La voix communique à la fois sur le registre conscient du message significatif et sur le registre inaperçu de pulsions prises dans une organisation fantasmatique qui enveloppe des relations intersubjectives : elle communique donc un « contenu formel » adhérent à son être de souffle, de rythme, de timbre, d'intonation. Elle n'est pas un signe tenant lieu d'autre chose, pure traduction d'un affect non formulé. Elle n'est pas non plus simple doublure affective de la parole, comme on a pu le croire en supposant que la parole significative était indemne d'une résonance émotionnelle qui lui était surajoutée. La voix présente et communique l'énergie, l'élan orienté. Elle ne la signifie pas, mais agit comme telle sur l'auditeur qu'elle stimule. Elle vectorise, faisant de la parole un acte passionné.

La voix donne ainsi une première forme à une virtualité, une pensée corporelle encore informe mais tendant à l'expression, et qui peut se prolonger en jugements sur le monde et en catégorisations.

Comme Freud l'avait souligné dans son article de 1925 sur « La Négation » (*Die Verneinung*)², un corps vivant commence à dire NON à travers un rejet, qui peut être le geste de cracher ou de vomir, et dont le chant est la forme sublimée. La voix est un geste vocal qui soutient le jugement et prépare une pensée qui est active avant d'être (le cas échéant) représentative. C'est pourquoi l'oralité, qui est la dimension du chant et de la parole, est la base primitive du jugement par où nous différencions précocement intérieur et extérieur, moi et non-moi, bon

¹ On peut penser à « La voix des collines » et à ses appels au meurtre de masse, qui stimulèrent le génocide des Tutsi au Rwanda.

² S. FREUD, tr. fr. in *Résultats, Idées, Problèmes*, t. II, 1921-1938, Paris, PUF, 1998.

et mauvais. La prise de forme vocale, expression du corps vivant, n'est pas une traduction de représentations mentales, mais bien la matrice de la pensée. Le *cogito* individuel ou plutôt singulier (ce que Cavell appelle « claim », revendication et exigence de reconnaissance de son existence), équivaut en effet souvent à un « dire que non », à un refus, voire un rejet de formes de vie imposées. Ce que Carmen exprime dans son chant sur la liberté : « là-bas, là-bas dans la montagne... ». Parfois une personne se soumet, tandis que sa voix dit non : la voix est déjà rejet, serait-ce dans l'extrême de l'aphonie, de la toux, de l'incapacité à parler. Freud l'avait souligné comme une potentialité humaine massivement utilisée par les hystériques. Cavell la valorise comme une expressivité fondamentale, humaine avant d'être féminine, qui passe par le corps avant de s'exposer et de se prolonger en jugements.

La voix n'est donc pas seulement un objet sonore ou tendant à se sonoriser, elle est d'abord le processus qui conduit d'une voix virtuelle à une voix actuelle, du cri à la parole. Dans sa vérité énonciative d'acte de parole, cette voix contribue à la production d'un espace public « entre nous », nourrit la vie démocratique dans la mesure où elle demande à chacun, un par un et non à tous pris en bloc, son assentiment. A travers la voix et sa demande de reconnaissance, le « je » passe explicitement au « nous ». Ce que la scène de l'opéra montre de manière éminente. Le chant de Carmen montre au public la pensée exposée dans la voix, en inversant la hiérarchie habituelle : les paroles y sont au service de la vocalité et de l'énergie expressive, elles sont secondes par rapport au chant qui entraîne ailleurs, « là-bas, là-bas dans la montagne... ».

Une voix à travers les mots : la scène de l'opéra, dispositif de transfiguration et de transmission des mythes

La scène primitive de l'échange préverbal nous a montré comment un petit corps organique est appelé au langage par la voix et la gestuelle maternelles. Elle a fait ressortir la dimension partagée de la voix dans l'émergence d'un matériau déjà organisé mélodiquement, qui peut devenir la matière seconde disponible pour une éventuelle forme esthétique, laquelle pourra être le chant, mais aussi d'autres formes travaillées de la parole, comme l'art oratoire, l'art de la déclamation théâtrale, et tous les arts lyriques et rhétoriques. Comme le suggérait Donald Winnicott dans son grand ouvrage sur *Jeu et réalité* (*Playing and Reality*), l'art s'enracine dans un espace potentiel, dit « transitionnel » en tant

qu'il est produit par les échanges symboliques¹, qu'il est « entre nous » et non pas à nous. C'est l'espace produit par les premiers échanges vocaux mère-enfant, un « nous » précédant les « je », qui constitue l'un des pôles de l'échange comme personnage maternant, et l'autre, déjà expressif, comme le futur sujet parlant : il s'agit bien de la scène primitive des échanges socio-symboliques, dont la forme retravaillée dite « esthétique » nous restitue la dimension oubliée.

L'opéra, scène codifiée de l'échange parlant dans la culture occidentale, hérite de la tragédie et du drame ; il a ceci de particulier qu'il expose la naissance et la mort, la passion et les jeux de pouvoir, sous la forme paradoxale du chant qui suscite un autre monde. Forme esthétique du cri et des échanges affectifs premiers, le chant transforme la parole en acte passionné. L'opéra nous redonne donc cette scène primitive dans une forme hautement sophistiquée.

L'opéra nous restitue précisément la dimension corporelle et passionnelle des premiers échanges (gestes, odeurs, caresses, agrippements), jusqu'à exposer cela même qui était prétendument intérieur et non-dit, essentiellement inconnu, comme le chante Cherubino dans *Le Nozze di Figaro* : « Non so piu cosa son, cosa faccio ». Ou Wotan disant à Brünnhilde, dans *La Walkyrie*, acte II, scène 2, comme s'il se parlait à lui-même, ce qui définit la pensée :

Ce qui gît dans mon sein sans être rapporté, cela doit pour toujours demeurer un non-dit. C'est à moi que je parle quand je te le conte. ²

En exposant la condition corporelle de la pensée, avec sa dimension de pesanteur, de contingence, de sexualité et de pulsionnalité (tout ce qu'Othello ne supporte pas de la part de Desdémone, car cela en fait une personne séparée, et donc sépare Desdémone d'Othello), le chant expose la condition mortelle du vivant parlant. A l'opéra, les personnages et leur monde cessent d'exister quand cesse le souffle du chant, ce qui jette un doute sur l'existence de personnages qui, telle Eurydice, ne chantent pas. Violetta et Desdémone vivent encore tant qu'elles peuvent chanter et se plaindre de leur destin à un destinataire virtuel,

¹ . Je prends « symbole » au sens d'un objet quelconque trace d'un partage, d'une alliance ou d'un contrat, qui vient à la fois unir et distinguer ceux qu'il met en relation. Il n'est de symbole, en ce sens, que dans un enchaînement de symboles qui lui donne sa valeur de position, sa valeur respective. Voir E. ORTIGUES (1962), *Le discours et le symbole*, rééd. Beauchesne, 2007, avec une préface de V. DESCOMBES.

² . Tous les soliloques de l'opéra pourraient être examinés à ce titre, en ce qu'ils font entendre sur une scène publique ce monologue intérieur qu'on nomme pensée, quand nous nous parlons à nous-mêmes.

sans doute divin, dont tient lieu le public. Le monde suscité par le chant s'évanouit lui-même avec la fin du chant. L'intrigue de l'opéra reflète la double origine, matérielle et symbolique, du chant : corps et codage de la partition.

Orphée de Monteverdi, l'un des premiers opéras reconnus, montre, contre la volonté même de son auteur qui cherchait une issue heureuse pour son opéra, la nature même du genre « opéra », comme tragédie lyrique. L'opéra montre le passage entre les mondes, l'aspiration à une autre vie, à la transcendance et à l'idéal, la parole comme expression passionnée, la course éperdue vers une unité fusionnelle impossible qui dispenserait de parler et ne nécessiterait pas la reconnaissance de l'autre comme vivant séparé. Cette recherche éperdue est celle d'Orphée comme celle d'Othello, tandis que les femmes, soumises ou rebelles, réclament d'avoir une voix dans leur histoire, d'être reconnues dans leur forme de vie.

Dans l'*Orfeo* de Monteverdi, Orphée va chercher Eurydice aux enfers, l'arrache à la mort, mais ne peut supporter qu'elle ne lui donne aucun signe de son existence, qu'elle ne s'adresse pas à lui, qu'elle ne lui fasse pas entendre sa voix. Il ne peut pas la voir, puisqu'il n'a pas le droit de se retourner. S'il la voyait, il obtiendrait (peut-être ?) une image visible mais ce n'est pas ce qu'il cherche : il veut un sujet s'adressant à lui, une voix qui lui parle. Or Eurydice ne lui adresse aucun son qui puisse témoigner de sa présence désirante à ses côtés. Elle ne se fait pas entendre, ne sonorise pas sa respiration, ce qui serait chanter. En conséquence, Orphée ressent le besoin de regarder Eurydice et d'obtenir ainsi une preuve de son existence.

Mais *existe-t-elle* ? Stanley Cavell, dans *The world viewed*, n'est pas loin de dire avec Baudelaire que *La femme* est, comme Dieu, un être terrible et incommunicable, d'autant plus terrible que son existence est peut-être fantasmatique. Ce qui fait écho au sarcastique *La femme n'existe pas* de Lacan, mais dit sur un autre ton. Cavell se contente de dire ce qu'il qualifie de quasi-paradoxe :

Eurydice fait ressentir à Orphée sa présence de la seule façon qui lui soit accessible, en lui faisant ressentir son absence qu'il ne peut supporter.¹

¹ S. CAVELL, *A Pitch of Philosophy*, 3- *Opera and the lease of voice*, Harvard UP, 1994, p. 140 : « We might settle for the quasi-paradox that Eurydice is showing her presence to him in the only way

Peut-être faut-il interroger autrement le silence d'Eurydice ? Je l'entends comme celui des rêves, un silence terrible, si lourd qu'on se réveille : il faut retourner à la réalité de notre monde où les morts ne reviennent pas. Eurydice ressuscitée n'était donc qu'un rêve, un produit du fantasme, et c'est à partir de ce désenchantement que naîtrait la poésie musicale. *La musique serait donc moins impuissante devant la mort, que l'héritière de ce réveil.* La musique chercherait alors à apprivoiser et à encadrer le silence, conjurant l'angoisse du réel de la mortalité, de la perte de l'objet engendrant la solitude. Orphée va chercher une voix qui demeurera silencieuse, mais de cette tragédie il restera un chant d'opéra, comme il reste un drame de l'artifice éphémère de Prospero dans *La Tempête* : tel est l'office de l'art.

Le chant excède en effet la signification déchirante et séparatrice de l'intrigue, parce qu'il produit l'extase momentanée d'une réconciliation : écran de beauté contre l'horreur d'un réel de mort et de solitude. Telle est la transfiguration de l'art. Non pas à travers une intrigue consolatrice qui nous montrerait Eurydice ressuscitée, mais parce que la vocalité comme telle dispose le corps du spectateur dans une empathie-sympathie avec le personnage chantant : rythmes, intonations, timbre, le geste vocal desserre le souffle, libère de l'étouffement ordinaire, et re-produit une sorte de naissance ou d'inspiration libératrice équivalentes à un cri salvateur plutôt qu'au cri muet de l'angoisse. L'auditeur partage quelque chose de la douleur qui a conduit au jugement sur la condition humaine, il sympathise avec Médée chantante plutôt qu'avec Jason calculant : ainsi se produit le partage d'une forme de vie. La musique, sans doute sublimation ou transfiguration du cri, encadre et travaille le cri et l'élabore pour qu'il devienne audible et supportable. L'art lyrique minimise le significatif ou la sémantique, puisque nous comprenons le chanteur lorsqu'il parle une langue étrangère, ou quand il articule difficilement du fait de notes par trop aigues. Il met en valeur le pouvoir expressif et sémiotique de la voix, condition d'expressions plus dépouillées, plus intellectualisées, plus « logiques », refoulant plus l'affect. Mais nous sommes dans le degré, et non dans l'opposition frontale. Rilke disait que la souffrance apprend, et le chant d'opéra est comme une souffrance sans concept fondatrice d'un jugement de type réfléchissant. L'oralité expressive est donc la condition de développement d'une

open to him, by his sensing her absence, which he cannot bear », trad. fr. « L'opéra et la voix délivrée », *op. cit.*, p. 199.

puissance de comprendre, d'une *agency* intellectuelle, qui exigent la séparation (*separateness*) ou solitude métaphysique : penser, c'est « dire non », et nous savons que cela veut dire d'abord rejeter, cracher, vomir, chanter. Mais, et tel est le miracle de l'art, à travers la beauté voire le ravissement du chant, nous supportons la douloureuse séparation, le renoncement à la jouissance qui nous permet d'accéder au langage et aux significations partagées de la civilisation.

L'opéra remplit au niveau de l'intrigue et de la signification son office de transmission de récits légendaires majeurs porteurs de formes de vie, mais l'important est qu'il remplisse cet office à sa manière spécifique qui est celle du chant voué à l'expiration, chant venu de la terre, mais s'adressant aux cieux, dessinant deux mondes :

L'air d'opéra exprime le sentiment d'être pressé ou écartelé entre deux mondes, l'un où l'on est vu, le monde à peu près familier des philosophes, l'autre depuis lequel on vous entend, peut-être pour l'identifier à celui-ci comme Carmen, et qui s'évanouit quand cesse le souffle du chant. (« L'opéra ou La voix délivrée », *op. cit.*, p. 203.)

L'opéra est toujours sur la brèche, partagé entre ces interprétations extatique et mélancolique, faisant passerelle entre l'incarnation terrestre et l'aspiration à une vie purement spirituelle qui serait dépouillée des contraintes matérielles et des exigences pulsionnelles, à la manière dont Orphée "enjambe deux mondes, appelons-les le monde du dessous et le monde du dessus"¹. L'opéra rejoue le drame d'une séparation par rapport à un monde fusionnel fantasmatique où la parole ne serait pas nécessaire, mais il le rejoue en nous redonnant un équivalent momentané de la jouissance à laquelle il nous faut renoncer pour entrer dans le monde du partage des significations ou « culture ».

Le mythe d'Orphée nous laisse avec deux interprétations adéquates générales de la capacité expressive du chant: extase du succès absolu de son expressivité dans le rappel du monde comme s'il le ramenait à la vie; mélancolie de son incapacité à soutenir le monde - qui peut être exprimée en disant qu'elle est une expression de l'absence absolue d'expressivité de la voix, de son échec à se faire entendre ou à devenir intelligible: un évident état de folie ².

¹ . *Ibid.*, p. 200.

² . « L'opéra et la voix délivrée », *op. cit.*, p. 199.

Pour accéder à un *cogito* en personne propre (et non à celui qu'un partenaire maternel ou conjugal est censé performer à notre place), il faut renoncer à l'objet-voix perdu comme objet d'une jouissance fusionnelle primordiale et mythique. Nous acceptons d'y renoncer grâce à la compensation procurée par la jouissance du chant, qui nous redonne comme un éclat de l'objet-voix perdu (éclat que Lacan appelle objet « a »). La vocalité est l'héritière de cette jouissance perdue, qui nous est parfois redonnée dans un instant de grâce et de transfiguration.

Conclusion

La voix, objet évanouissant, est passage : de l'infra-verbal à la parole revendiquant une forme de vie, du premier cri à l'expiration du souffle. Elle conjoint pouvoirs expressifs du vivant et codages symboliques qui font la civilisation, conjugue nature et culture.

Entre nous, elle configure un espace transitionnel qui fait la relation. Sa nature transitionnelle l'habilite à sa fonction de rappel :

- Elle nous rappelle la dimension oubliée de la pulsion et de l'affect, enracinée dans l'existence corporelle qui est co-existence, dimension sourdement présente dans les discours et tous les arrangements socio-symboliques.
- Elle nous rappelle les histoires chuchotées qui se transmettent d'âge en âge, récits, contes et légendes que l'opéra met en scène sous une forme modernisée, et que certains auteurs transforment en poèmes ou en tableaux : elle tisse la « traditionalité » (Ricœur). Tous ces codages symboliques et esthétiques, toutes ces histoires racontées qui succèdent à la « quasi-intrigue » de la mélodie préverbale, transmettent les valeurs et les normes qui constituent nos *formes de vie*. C'est à partir d'eux que nous apprenons les significations du pardon, de l'espoir, de la trahison, de l'amour, de la jalousie...

Art premier, l'art vocal touche en nous le souvenir des voix chères qui se sont tues, celles qui nous ont transmis l'énergie de vivre et les manières d'exister. Leurs voix nous traversent, tapissent notre espace psychique, qui n'est intérieur qu'en apparence puisqu'il résonne des voix de la tradition. Les voix ancestrales transmises par l'opéra forment le sol inaperçu de nos certitudes, à

partir desquelles il y a des règles d'action, des jugements sur le monde, sol inaperçu qu'aucune règle ne peut stipuler mais que la vocalité nous rappelle, même quand nous ne voulons rien en savoir. Ce pourquoi à l'opéra, les voix prennent forme dans des personnages, sortes d'universaux enveloppés dans des formes de vie et des destinées particulières, qui ressemblent à des fantômes, à des revenants ou à des spectres, et comme le feraient des ancêtres qui nous montrent comment vivre. A l'opéra, nous trouvons des Pères archaïques comme le Commandeur, des mères terribles comme la Reine de la nuit, des femmes avides et jalouses comme la Vitellia de *La Clémence de Titus*, de jeunes femmes fatales comme la Salomé de Strauss, des femmes fières et humiliées comme Dona Anna, Médée, Electre ou Brunhilde. Ils transmettent des formes de vie. Faut-il nous débarrasser de ces ancêtres qui nous tirent vers les enfers et nous empêchent de vivre cette vie terrestre ?

Cette question est incarnée par Eurydice, revenante au corps spectral. Silencieuse, Eurydice emblématise une voix recherchée, désirée, inaccessible, érotisée et fantômale. Elle n'est pas « de ce monde ». L'opéra montre en quoi consiste notre existence : quelques instants de bonheur extatique, de triomphe momentané sur la mort, après quoi chacun est rendu à sa condition de corporéité et de mortalité. Orphée doit se séparer d'Eurydice. Il ne lui reste plus qu'à chanter sa plainte. Le chant qui met en acte la vocalité provient comme toute poésie d'une perte irrémédiable. Certes, notre condition est fragile et limitée. Mais, nous enseigne l'opéra, cette existence finie vaut mieux qu'un monde sans culture, sans Shakespeare et sans Mozart.

BIBLIOGRAPHIE

- ABBATE C. (1996), *Unsung voices*, Princeton University Press. Narcisses, Paris, Gallimard.
- ANZIEU D. (1977), *Psychoanalyse et langage. Du corps à la parole*. Paris, Dunod.
- ANZIEU D. (1995), *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod.
- BALLY C. (1913), *Le langage et la vie*, Genève, Atar.
- CASTARÈDE M-F. (1989), *La voix et ses sortilèges*, Paris, Les Belles Lettres.
- CAVELL S. (2003) *A Pitch of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994. Tr. fr. S. Laugier et E. Domenach, *Un ton pour la philosophie*, Paris, Bayard, 2004.
- CAVELL S. (2009), *Must We Mean What We Say?* Cambridge, Cambridge University Press, 1969, tr. fr. S. Laugier et C. Fournier, *Dire et vouloir dire*, Paris, Le Cerf.

- DOLAR M. (2006), *A voice and nothing more*, Cambridge, MIT Press.
- FONAGY Y. (1970, 1971), « Les bases pulsionnelles de la phonation I. Les sons, II. La prosodie », *Revue française de psychanalyse*, 34, Société psychanalytique de Paris, p.101-136 et 543-591.
- FONAGY Y. (1983), *La vive voix*, Paris, Payot.
- GAUDEMAR M. de (2011), *La voix des personnages*, Paris, Les Editions du Cerf, 2011. En particulier, « Du cri à la voix », p. 251 sq.
- dir. avec A. Lacheret et O. Renaut (2013), *Les plis de la voix*, Lambert Lucas.
- (2013), « Le souffle et le chant à l'opéra : un cogito sans personne », in *Les plis de la voix*, p. 67 sq.
- (2013), « Opéra et Philosophie », *Implications philosophiques*, revue en ligne, août 2013. <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/philosophie-et-opera/>
- GRATIER M. (2013), « La mélodie avant les mots ? Le rôle de la voix dans les premiers échanges sociaux du nourrisson », in *Les plis de la voix*, op. cit., p. 17sq.
- IMBERTY, M. et GRATIER M. édés (2007), *Temps, geste et musicalité*, Paris, L'Harmattan.
- IMBERTY M. (2005), *La musique creuse le temps. De Wagner à Boulez*, Paris, L'Harmattan.
- LACAN J., (1964) *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973.
- LACAN J., (1973) « L'étourdit », *Scilicet*, 4, Paris, Seuil.
- LAGHERET A et LEGALLOIS D. (2013), « Expressivité vocale et grammaire : comment le symbolique construit le prosodique », in *Les plis de la voix*, p. 45 sq.
- LAUGIER S. (2013), « Voix et claim : Cavell et la politique de la voix », in *Les plis de la voix*, p. 131sq.
- LECOURT E. (1987), « L'enveloppe musicale », in *Les Enveloppes psychiques*, Anzieu et alii édés, Paris, Dunod, Bordas.
- LORAUX N. (2000), *La voix endeuillée- Essai sur la tragédie grecque*, Paris, Gallimard.
- MAULPOIX J-M. (2013), « Filets de voix », in *Les plis de la voix*, op. cit., p. 57 sq.
- ORTIGUES E. (1962, 2007), *Le discours et le symbole*, Paris, Beauchesne, avec une préface de V. Descombes : « Edmond Ortigues et le tournant linguistique ».
- POIZAT M. (1986), *Le cri de l'ange-Essai sur la jouissance de l'amateur d'opéra*, Paris, Métailié.
- RENAUT O. (2013), « De la voix au discours chez Platon », in *Les plis de la voix*, p. 37 sq.
- RIQUEUR P. (1983), *Temps et récit*, Paris, Le Seuil.
- SILVERMAN K. (1988), *The Acoustic Mirror*, Indiana University Press.
- STERN D. (1985), *Le monde interpersonnel du nourrisson*. Trad. fr., A. Lazartigues et D. Cupa-Pérard, Paris, PUF, 1989.

- TREVARTHEN C. & GRATIER M. (2005). *Voix et musicalité. Nature, émotion, relations et culture*. In M.F. Castarède, G. Konopczynski, *Au commencement était la voix*. Paris, Erès.
- VASSE D. (1974), *L'ombilic et la voix*, Paris, Le Seuil.
- VIVES J-M. (2013), « La voix : une approche psychanalytique », in *Les plis de la voix, op. Cit.*, p. 101.
- La Voix* (1989), Actes du colloque d'Ivry, éd. R. Lew et F. Sauvagnat, La Lysimaque.
- La Voix* (2007), *Cahiers philosophiques* N° 109, CNDP, Paris.
- WINNICOTT D.W. (1951), *Objet transitionnels et phénomènes transitionnels. Une étude de la première possession non-moi*, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969.
- WINNICOTT D.W. (1971, 1975), tr. fr. *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard.
- ZIZEK S. (2006), *La seconde mort de l'opéra*, Paris, Circé.

GROUPES SOCIAUX, ESPACE, TEMPS : ECHOS D'UN DIALOGUE ENTRE UN ANTHROPOLOGUE ET UN PHYSICIEN

Bernard GUY

(Ecole des Mines de Saint-Etienne
UMR CNRS n° 5600 EVS Environnement, Ville)
bguy@emse.fr

Abstract.

We propose here very general definitions of space and time. They are not substances of nature to discover, but relations to express, opposing the stable to the unstable. All disciplines are entitled to do so, from anthropology to physics. We show the similarity of approaches: - when the anthropologist defines social groups having some permanence, by considering human behaviours seen as similar, as opposed to other behaviours whose variability has no meaning to him; and - when the physicist defines space, relying on systems of material points whose relative motions are negligible (solids), as opposed to mobile points that serve him to define time (for example, the sun in its apparent movement around the earth, or the light photon in the atomic clock).

Keywords.

Space, time, social groups, conditions of construction, relation of equivalence, declaration of an archetype, cutting operation, uncertainty, recursiveness.

الملخص.

نعرض فيما يلي تعريفات عامة للفضاء والمكان فهما ليسا مواد طبيعية نكتشفها بل هما علاقات نعبر عنها تجعل الثابت في مقابل المتغير، وكل التخصصات قادرة على القيام بذلك من الانثروبولوجيا الى الفيزياء، وسنظهر التشابه في النهج المعتمد: من قبيل تعريف الانثروبولوجي لبعض الفئات الاجتماعية المتميزة بمظهر الاستقرار والديمومة من خلال سلوكات إنسانية متشابهة مقابل فئات أخرى تفتقر إلى هوية مشتركة لسمة التبدل والتغير التي تسمها، ومن قبيل أيضا تحديد الفيزيائي للفضاء بالإستناد إلى أنظمة من النقاط المادية في الحركة النسبية على افتراض أن تلك النقاط ثابتة وقوية، مقابل

الكيانات المتحركة التي يعتمد عليها في تحديد الزمان (مثال : دوران الشمس الظاهري حول الأرض/الضوء في الساعة الذرية).

الكلمات المفتاحية.

فضاء، زمان، مجموعات اجتماعية، شروط بناء، علاقة تشارط، إعلان عن منوال، عملية تقسيم ، لايقين، تكرارية.

Résumé.

Nous proposons ici des définitions très générales de l'espace et du temps. Ce ne sont pas des substances de la nature à découvrir, ce sont des *relations* à exprimer, opposant le stable au fluctuant. Toutes les disciplines sont également habilitées à le faire, de l'anthropologie à la physique. Nous montrons la similitude de démarches : – lorsque l'anthropologue définit des groupes sociaux ayant une certaine permanence ou stabilité, à partir de comportements humains vus comme semblables, par opposition à d'autres dont la variabilité lui paraît non signifiante ; ou – lorsque le physicien définit l'espace, en s'appuyant sur des systèmes de points matériels aux mouvements relatifs supposés négligeables (ou solides), par opposition aux entités mobiles qui lui servent pour définir le temps (par exemple le soleil dans son mouvement apparent autour de la terre, ou la lumière dans l'horloge atomique).

Mots-clés.

Espace, temps, groupes sociaux, conditions de construction, relation d'équivalence, mise en hyperbole, opération de découpe, incertitude, récursivité.

Introduction

Les lignes qui suivent sont le témoignage d'échanges de vues entre un anthropologue de la chose politique, Philippe Dujardin (PhD), et un physicien, Bernard Guy (BG). Ph. Dujardin discute les conditions et modalités de constitution des groupes sociaux (Dujardin, 2009 ; Dujardin et Guy, 2012), tandis que B. Guy réfléchit sur la construction des concepts d'espace et de temps (e.g. Guy, 2004, 2006a, 2008, 2010). En écrivant ce texte, l'auteur se

permet de relire le travail de Philippe Dujardin de façon libre en mettant en relief une perspective unique¹. Le plan de l'exposé sera le suivant.

Tout d'abord, nous rendrons compte brièvement des modalités de construction des groupes sociaux d'une part (partie 1), et des concepts de temps et d'espace d'autre part (partie 2). Nous pouvons voir dans ces deux constructions des analogies fortes (partie 3).

Nous découvrirons ensuite que sa recherche conduit l'anthropologue à discuter les rapports de ses objets d'étude au temps, et à contester le découpage imposé par la grammaire dans la division habituelle passé/présent/futur ; la distinction entre différentes disciplines de pensée (*e.g.* histoire/politique) est spécialement concernée. Les concepts classiques d'espace et de temps étudiés par le physicien font apparaître des structures de problèmes très semblables (partie 4). Ce constat, fait au départ de façon formelle, a été le point de départ du présent dialogue.

Dans la partie suivante (5), nous reprendrons les deux démarches et relirons celle de l'anthropologue de façon nouvelle, à la lumière des points de vue du physicien : ni l'espace ni le temps ne préexistent et ne sont simplement à découvrir. Nombreuses disciplines de pensée sont habilitées à les construire, chacune avec ses outils. En particulier, l'anthropologie définit ses propres espaces et temps. La question se pose alors de corrélérer les différents temps, et les différents espaces, en anthropologie et en physique. Cette démarche éclaire les problèmes du fonctionnement des catégories du temps analysé dans la partie 4. Dans une dernière partie (6), nous discuterons brièvement les propriétés des discours ainsi construits : propriétés de récursivité, d'incomplétude, existence de contradictions..., ouvrant au dialogue entre anthropologie et physique.

1. La construction des groupes sociaux et ses conditions

Dans son travail PhD réfléchit aux conditions de constitution des groupes sociaux². L'homme est l'entité de base de ces derniers. Avant de parler de

¹ Bien plus, j'ai aménagé et modifié le schéma de PhD en rajoutant en particulier la notion de « comportement », voir discussion plus loin. Ce texte écrit en 2009, et resté inédit depuis (déposé sur les archives ouvertes : <hal-00468407>), est légèrement modifié dans sa présente version (2015) : ajout de quelques références biblio-graphiques récentes ainsi que des nuances au propos initial, sous forme de notes. Certains développements du présent texte se retrouvent dans des textes ultérieurs.

² Voir dans l'Annexe 1 des remarques sur les divers mots utilisés par PhD pour parler de ces « conditions ».

groupe, les objets élémentaires étudiés par l'anthropologue sont des *comportements* humains¹. Par ce mot, nous entendrons, de façon volontairement vague pour l'instant, n'importe quel geste de l'homme, comme tel ou tel élément d'action, de déplacement, la fabrication d'un outil, la participation à un rite, l'énonciation d'une parole etc. En bref une certaine unité d'attitude² dans un intervalle de temps et d'espace physiques donnés, pouvant associer des objets matériels, des constructions etc.

En reprenant le discours de P. Dujardin (*op. cit.*), nous dirons que la constitution d'un groupe humain ayant une certaine permanence, repose sur certaines conditions. Leur ordre d'exposition n'est pas forcément unique³. Nous reprenons en *italiques* les termes mêmes utilisés par cet auteur.

1.1 Relation d'équivalence

La manifestation du groupe suppose que l'on puisse trouver une certaine ***équivalence*** entre les comportements exprimés en son sein ; cette équivalence fonctionne par opposition à d'autres comportements décidés comme différents. Ainsi un supporter d'une équipe de football reconnaîtra, dans un autre membre du même club de supporters, une ou plusieurs attitudes semblables (choix d'un vêtement, slogans prononcés, déplacements pour assister aux matches...), au moins relativement au choix de l'équipe supportée. Les comportements repérés pour définir cette équivalence dépendent du choix du groupe étudié. PhD prend l'exemple des rites funéraires (comportement d'enterrer les morts) dans l'époque préhistorique : ceux-ci fondent l'humanité (c'est alors l'ensemble du groupe humain qui est concerné) par opposition aux « pré-humains » ou non humains qui n'ont pas cette pratique⁴.

¹ Nous parlons de comportement comme intermédiaire utile de présentation. Cet ajout au schéma de PhD n'est pas anodin ; voir à ce propos l'Annexe 2. Le comportement est observé de l'extérieur, à la manière de l'éthologiste qui étudie les gestes et attitudes de primates qu'il souhaiterait comparer à ceux des hommes. La tâche de l'ethnologue, dit aussi Leenhardt (1947), est d'étudier les comportements des hommes.

² La définition ultime d'un comportement est évidemment impossible et nous conduit à de redoutables problèmes de récursivité évoqués plus loin. A un moment donné, nous devons nous contenter de montrer un comportement étalon servant de base de comparaison aux autres... Voir aussi Guy (2015).

³ Celui que nous adoptons ci-après est différent de celui de PhD.

⁴ Pour redire ici comment tout cela fonctionne, nous avons pris le seul exemple du club de supporters (non choisi par PhD) et allons continuer à l'analyser dans les sections suivantes. A travers le comportement d'enterrer les morts, PhD parle du groupe humain dans son ensemble ; mais il ne reprend pas ce même exemple dans chacune des conditions qu'il définit et qui sont illustrées le plus souvent par des exemples différents.

1.2 Opération de découpe

Cette similitude ou équivalence de comportements, qui peuvent malgré tout présenter une certaine variabilité, se manifeste par opposition à des comportements beaucoup plus différents ou déclarés comme tels. Il convient donc d'opérer une division ou *découpe* entre les comportements du groupe et ceux mis à l'extérieur. Ainsi des amateurs de football occasionnels peuvent-ils suivant les circonstances soutenir telle ou telle équipe et éventuellement fredonner leurs airs favoris. Mais cela ne suffit pas à faire un bon supporter ; « nous ne pouvons pas compter sur eux, pas plus que sur ceux qui auraient un comportement trop fluctuant, ne mettant jamais d'écharpe (par négligence ou par refus), n'auraient pas d'attitude bien définie en matière du port d'écharpe, ou de soutien d'équipe. Et ne parlons pas de ceux qui mettent de façon permanente une écharpe aux couleurs de Marseille ou de Paris : ils ne peuvent prétendre appartenir au club des supporters de Lyon » (on oppose alors un groupe à un autre groupe). Les critères retenus pour cette découpe sont fonction du groupe étudié ; ainsi les raisons d'affiliation ou non affiliation à une conviction religieuse ou une tendance politique sont plus délicates à énumérer¹.

1.3 Ellipse

Pour que le groupe humain se constitue par équivalence et découpe, il faut qu'il existe un champ libre ou ouvert où puisse se penser, s'imaginer toutes formes d'associations, ou puisse éventuellement se penser le passage d'une association à une autre association. Ou dit encore, pour qu'un « comportement » puisse se déployer, il faut nécessairement un vide, une scène dans ou devant lequel, ou laquelle, il se déploie : un manque, un creux, une *ellipse*. Nous avons évoqué, dans le cas des clubs de supporters, la possibilité pour un supporter, même si elle n'est pas actualisée, de rejoindre d'autres équipes, ou de ne plus être supporter ! Cette ellipse est l'arrière plan, le champ d'une modification possible de comportement vers toutes les équipes possibles existantes ou non, ou vers d'autres passe-temps. C'est la désignation de ce qui est vide, sans signification (alors que l'opération de découpe discerne une signification à d'autres comportements utiles pour tracer une séparation)².

¹ Et on conçoit que la frontière puisse être mise à des endroits différents suivant les observateurs.

² Dans nos travaux ultérieurs (e.g. Guy, 2011 ; 2014 ; Dujardin et Guy, 2012) nous avons étendu le sens de cette mise en ellipse, en dualité avec le sens de l'opération (qui suit dans le texte) de mise en hyperbole : le vide (mal connu, voire inconnaissable) au sein duquel s'expriment diverses relations (décrites dans les opérations d'équivalence et de découpe) est celui qui, en quelque sorte, manifeste également la *fragilité* de l'absolu déclaré dans la mise en hyperbole.

1.4 Mise en hyperbole

A l'occasion de l'énoncé des conditions précédentes (relation d'équivalence, opération de découpe, ellipse), l'argumentation est encore possible. Ainsi est-on en mesure d'exposer les qualités de telle ou telle équipe et des hommes qui la constituent, et faire valoir qu'elle peut être défendue. Mais on pourrait disputer et prétendre qu'une autre équipe mériterait autant d'être soutenue, peut-être davantage que l'équipe dont on est le supporter. Un tel comportement est très mauvais pour le moral des troupes et ne peut être toléré ! Il faut à un moment donné accorder un caractère « sacré » à ce qui fonde l'équivalence entre les supporters et la différence avec ceux des autres clubs ou n'appartenant à aucun club, au-delà de toute comparaison, et mettre, ériger en *hyperbole* un principe fondamental. Pour construire l'édifice de façon solide, un comportement particulier (parmi la multitude des comportements possibles dont aucun n'est privilégié a priori) reçoit un caractère étalon, comme invariable. Pour le supporter du club, l'acte de foi en l'équipe qu'il soutient ne peut être critiqué et transcende tout (« ils sont les meilleurs même s'ils perdent ! »). Pour l'adepte d'une religion, c'est la croyance en son Dieu. Cette attitude nous fait sortir du système des justifications par des mots : on n'explique plus l'appartenance à son club, on la montre comme un absolu.

Nous en avons terminé avec la relecture, nécessairement schématique, du travail de PhD. Cet auteur donne de nombreux exemples et les appuie sur des textes variés, empruntés à l'histoire, la littérature et les humanités. Les conditions discutées demandent de penser simultanément la mise en ordre et le désordre, l'agrégation et la possible désagrégation, et apparaissent comme des constantes anthropologiques fondamentales.

2. Construction de l'espace et du temps

Oublions un instant les groupes humains et résumons les travaux du physicien sur les concepts d'espace et de temps (Guy, op. cit.). Nous parlerons ici d'entités matérielles, ou de points matériels ; ce sont les briques de notre monde et leurs mouvements marquent les phénomènes offerts à notre investigation¹. Plutôt que de dire que ces points sont repérés par des coordonnées mesurées dans un cadre spatial et temporel qui préexisterait, nous soulignerons qu'espace et temps eux-mêmes sont construits par la comparaison

¹ On pourrait faire à propos des mots *phénomène* et *mouvement* des remarques analogues à celles faites plus haut sur le mot *comportement*. Ce point de départ de l'existence de points matériels pourrait lui-même être discuté... nous ne le faisons pas.

des divers phénomènes entre eux. Il n'y a pas de règles ni d'horloges indépendantes du monde, qui pourraient nous permettre de définir et repérer a priori le temps et l'espace. Nous ne pouvons que comparer des phénomènes à d'autres phénomènes, ou encore des mouvements à d'autres mouvements. Pour faire progresser cette construction des concepts de temps et d'espace, nous ferons un partage entre les points matériels, basé sur leurs mouvements : d'un côté, les points matériels dont les mouvements relatifs sont considérés comme nuls ou négligeables ; ils peuvent servir de support à la définition de corps solides, ou de règles et de repères spatiaux, qui en extrapolent les propriétés à tout l'espace. D'un autre côté, les points dont les mouvements par rapport aux premiers ne sont plus négligés ; ils servent à définir des horloges et avec elles le temps. Ainsi les bornes ancrées sur les montagnes de la terre ne bougent pas trop relativement les unes aux autres ; elles sont le support de notre représentation de l'espace. Cette immobilité relative s'oppose par exemple au mouvement apparent du soleil qui nous sert à mesurer le temps. L'utilisation aujourd'hui de la propagation de la lumière dans les horloges atomiques joue le même rôle. Dire que nous définissons l'espace et le temps par comparaison entre des mouvements semble contenir une contradiction, dans la mesure où le mouvement lui-même semble demander préalablement la définition du temps et de l'espace. On s'accommode provisoirement de cette contradiction (que nous verrons indépassable) en s'appuyant à un moment donné sur un phénomène particulier, que l'on va montrer, et dont les qualités ne peuvent être rapportées à d'autres phénomènes. On le choisit arbitrairement (c'est-à-dire par le libre arbitre) et on lui donne un caractère absolu. Ainsi nous choisissons dans le passé le mouvement du soleil autour de la terre de vitesse constante et égale à un tour par 24 heures ; nous choisissons aujourd'hui la propagation de la lumière dont la célérité est une constante universelle (voir aussi Guy, 2013). On ne peut décider de la variation des étalons ainsi construits dans la mesure où ils servent à mesurer tout le reste. Comme nous le commenterons dans la section 6, il subsiste de cette démarche une incertitude résiduelle irréductible.

Soulignons que, dans la définition du temps associé au mouvement (opposé à l'immobilité relative des points des corps solides), nous faisons d'abord apparaître une *multiplicité de temps* dans la diversité possible des mouvements relatifs. Sur terre on observe le mouvement des cours d'eau, des nuages... et non seulement celui du soleil. Dans une deuxième étape, on choisit un mouvement particulier sur lequel on se met d'accord, ainsi celui du soleil : il va nous servir pour définir un *temps unique* (nous pourrions aussi parler de temps synchronisé) qui sert de repère commun pour tout le monde. Cette opposition entre un temps multiple et un temps unique sera rediscutée plus loin. Notons aussi que la notion de vitesse est ici dissociée de celle de mouvement. Une

vitesse est le ratio entre l'intervalle d'espace (ou, de façon équivalente, de temps) associé au mouvement que nous étudions, et l'intervalle d'espace (ou de temps) associé au mouvement du phénomène de référence mis en correspondance. Suivant les gammes de vitesses des mouvements relatifs envisagés (qui nous intéressent ou que nous savons mesurer), ce qu'on appelle espace peut devenir temps, ce qui est stable peut apparaître fluctuant, et réciproquement. Ainsi les montagnes apparaissent immobiles à notre échelle humaine habituelle, mais en les regardant à l'échelle de dizaines de millions d'années, elles sont mobiles comme les vagues de la mer : elles peuvent nous servir à définir et mesurer le temps. Réciproquement, les grains de sable dans le sablier qui nous sert pour jauger le temps, sont vus immobiles à des échelles de temps très courtes et nous fournissent les graduations d'une règle !¹

Dans la démarche précédente, nous avons fait apparaître :

- une opération de *découpe* entre des mouvements s'annulant car vus comme semblables et définissant les repères spatiaux, par opposition à des mouvements vus comme différents et définissant le temps. En déterminant temps et espace l'un par l'autre, nous mettons en relief que les concepts de mobilité et d'immobilité sont pensés en opposition.
- une relation d'*équivalence* entre les points engagés dans des rapports de mouvement constants définissant des corps solides et support des repères d'espace.
- un vide, ou *ellipse*, qui sert de « lieu » du mouvement des différents points matériels. Ce vide rend possible les différentes associations ou dissociations des points matériels. On ne peut lui affecter de mesure sans l'aide des phénomènes concernant les points matériels².
- un postulat d'attribution de caractéristiques universelles à un mouvement choisi parmi les différents mouvements ; il sert d'étalon pour les autres mouvements ; hors mesure, hors cadre, sa vitesse a une précision infinie. Le postulat que l'on pose ainsi correspond, dans le langage de PhD, à une mise en *hyperbole*.

3. Analogie entre les deux démarches

Bornons-nous d'abord à souligner l'analogie entre la démarche de PhD et celle de BG, sans discuter pour l'instant les raisons de son éventuel bon

¹ Michel Serres (2003) retrouve ces multiples « échanges » entre temps et espace selon les points de vue. Le lecteur aura compris que, pour nous, il s'agit plus que d'une simple métaphore.

² Nous établissons donc une différence, importante, entre l'espace (espace des relations plus ou moins stables c'est-à-dire non temporelles) et le vide (support de ces relations aussi bien spatiales que temporelles).

fonctionnement (Tableau 1). En premier lieu, une correspondance entre les éléments de base qui sont le support de tout le reste : d'un côté les humains et leurs comportements, de l'autre les entités matérielles et leurs mouvements. Ensuite une concordance entre les différentes opérations¹ qui permettent de construire, d'un côté les groupes, et de l'autre les corps solides, support de la représentation de l'espace :

- opposition (découpe) entre le fluctuant et le stable² ;
- désignation de l'équivalence entre les différents éléments du groupe (du solide) ;
- désignation du vide (ou ellipse) cadre des comportements ou mouvements ; et enfin :
- mise en hyperbole d'un principe universel utile pour la consistance de l'ensemble.

Anthropologie	Physique
Homme	Entité matérielle, point matériel, atome...
Comportement humain	Mouvement des points matériels, « phénomène »
Groupe social et, par extension, tout objet culturel qui « résiste »	Corps solide, repère d'espace, espace
Comportements fluctuants, banaux, divers, changeants ; désordre	Temps
Relation d'équivalence entre comportements des membres du groupe	Construction d'un repère spatial dont les différents points sont équivalents par leurs mouvements relatifs négligeables
Opération de découpe entre les comportements du groupe et les autres	Opposition entre ce qui est déclaré immobile et ce qui est déclaré mobile
Désignation de l'ellipse, ou arrière-plan, ou scène de tous les comportements possibles	Vide dans lequel les points matériels se déplacent
Mise en hyperbole d'un principe absolu et fondateur	Enoncé d'un postulat : $c = \text{cste}$ Constance de la vitesse la lumière dans le vide ; choix d'un étalon de vitesse

Tableau 1

Mise en regard des objets et opérations concernant la constitution des groupes sociaux (anthropologie) et la construction des concepts d'espace et de temps (physique) respectivement.

¹ Nous ne discuterons pas pour l'instant la question de savoir si notre liste est incomplète ou au contraire redondante.

² Nous utilisons depuis le début le mot stable dans son sens courant de fixe ou permanent, qui se relie à son sens savant (résistant aux perturbations).

En établissant ces correspondances, avons-nous forcé le trait ? Pour répondre à cette question, reprenons spécialement trois points :

a) Nous mettons en parallèle un comportement et un mouvement : oui, en faisant cela, nous nous limitons à regarder les comportements de l'extérieur, sans interpréter, comme lorsque l'on est attentif aux gestes d'un extra-terrestre dont on ne connaît ni la langue ni la culture : *quelque chose bouge*, il se passe quelque chose. Nous sommes tentés de dire que tout comportement renvoie à un mouvement, y compris le « mouvement » de la pensée (relié à divers trajets de signaux biophysiques et biochimiques dans le cerveau) ; voir aussi l'Annexe 2.

b) Nous établissons une correspondance entre l'espace appuyé sur les solides et les groupes sociaux ayant une certaine permanence. Cette correspondance peut être plus ou moins lâche. Les membres du groupe n'ont pas entre eux des distances invariables comptées en mètres ! Mais la cohésion du groupe s'exprime par des relations spatiales parfois analogues à celles d'un « solide ». Pensons à ces diverses circonstances où la stabilité et la force des relations dans le groupe se traduisent par des règles strictes de disposition spatiale (place sur la solennelle photo de groupe, que ce soit du groupe familial, politique ou autre ; règles de protocole fixant la répartition des diverses personnalités, à la table d'un repas, ou dans les rangs d'une tribune officielle etc.). Sur les gradins, les supporters du club de football dessinent avec des fanions de diverses couleurs des motifs géométriques fixant un espace à la fois symbolique et physique bien visible. Les métonymies (« il est du XVI^e arrondissement », ou « le village était en émoi ») expriment ce fort rapport entre le sol et la constitution des groupes sociaux. Maurice Leenhardt (1937, 1947) rappelle que les mélanésiens de Nouvelle Calédonie utilisent les *mêmes mots* pour désigner l'organisation de leur société (nous dirions : le groupe des hommes, le groupe des femmes, le chef etc.) et leur inscription dans le sol et le paysage (nous dirions : l'allée des hommes, l'allée des femmes, la case du chef etc.). Dans cette société, c'est jusqu'aux mots du corps humain (premier « solide ») qui se trouvent les mêmes que des éléments de la nature autour de lui. C'est dire que *le groupe social dessine l'espace*, c'est dire aussi réciproquement que l'espace est appuyé sur ce qui compte, les hommes en premier lieu¹.

¹ On trouve dans le monde animal de nombreux exemples de relation étroite entre organisation sociale et espace. Claude Hagège (2009) remarque aussi que, dans les langues, la première représentation de l'espace est appuyée sur les différentes parties du corps humain (la tête pour le haut, les pieds pour le bas etc.). On pourrait encore réfléchir selon cet angle de vue à la façon dont nous avons besoin d'un logement pour « être » véritablement (cf. les réflexions

c) Groupes et solides sont définis en opposition à ce qui est mobile, fluctuant, variable, relevant du désordre. Ce « mobile », nous l'avons relié au temps de la physique. Dans le travail de PhD, le « fluctuant » est relativement peu illustré, même si pour cet auteur l'articulation entre le permanent et le fluctuant paraît plus importante que d'autres catégories de pensée. Pour caractériser ici ces comportements fluctuants, nous dirons que, par opposition aux comportements cohérents assurant le ciment du groupe, il s'agit de comportements banaux, variables, sans intérêt et sur lesquels on ne s'arrête pas. Tout ces qualificatifs renvoient à ce qui caractérise à nos yeux l'essence du temps. Dans les exemples donnés en b), nous pouvons continuer l'analyse et montrer que, par opposition au groupe humain ayant valeur spatiale, ce sont d'autres humains qui manifestent le temps : l'avancée des joueurs sur la pelouse du stade devant les supporters fixés repère les différentes étapes de l'histoire du match, le défilé des athlètes devant la tribune officielle marque l'histoire de la cérémonie d'ouverture¹. Ou de façon imaginaire le mouvement des événements qui défilent devant notre conscience et marquent le temps. Ils renvoient souvent à des événements humains : « avant la naissance de mon deuxième fils, après la mort de mon père », etc.

Par extension ou métonymie, nous associerons aux groupes sociaux des constructions matérielles ou intellectuelles dont la permanence est reliée à celle du groupe humain : statues, monuments, villes, et tous objets culturels qui « résistent » : tableaux, déclarations, textes de lois, connaissances, langues... On peut mettre dans cette liste un rite qui se répète semblable à lui-même de génération en génération, telle l'enveloppe du corps humain qui reste la même tout en se renouvelant par l'échange constant d'éléments chimiques avec l'extérieur². C'est avoir, au moins en cela, une conception matérialiste des idées mêmes, qui sont toujours « quelque part » sous forme de points noirs sur une feuille de papier, ou encore, au moins en principe (même s'il y a des limites à la mise en évidence), de connexions neuronales décelables dans le cerveau par scanner. C'est dire que toutes ces entités ont un sens « spatial » dans notre correspondance avec la physique. C'est exprimer aussi que l'espace s'appuie bien sur du concret : des bornes ou des graduations d'une règle édifiées ou tracées par l'homme sont autant culturelles que des monuments ou des maisons

contemporaines sur le droit au logement et toutes les difficultés d'identité de ceux qui en sont privés) ...

¹ On notera la réciprocité temps espace : pour les athlètes qui défilent, et dont la disposition relative, au sein du groupe en mouvement, est fixée, la tribune officielle peut servir de repère temporel. De même, si le soleil est repère temporel pour la terre, la terre est repère temporel pour le soleil.

² 90% des atomes du corps humain se renouvellent en quelques mois.

disposées le long de la rue d'une ville¹. En bref je dois tenir compte d'un rite funéraire qui m'est imposé par ma culture, de la même façon que d'un caillou que je contourne ou déplace pour avancer sur mon chemin. L'espace de l'anthropologue qui étudie la stabilité de rites a ainsi une valeur plus que symbolique et véritablement physique.

4. Mauvais fonctionnement des catégories du temps

PhD révèle dans son travail un intérêt pour une autre question : la relation entre les catégories du temps et la dualité histoire / politique. Dans la pensée courante, la séparation entre ces deux domaines est censée se faire par rapport au découpage temporel. PhD constate que cette division n'est pas satisfaisante. Il pose la question à propos des rites funéraires. Leur fonctionnement est important aujourd'hui, dans la vie politique même ; ne nous rend-il pas contemporains de ceux qui ont commencé à pratiquer les inhumations il y a 100 000 ans ?² Le découpage temporel habituel ne permet ainsi pas facilement d'opposer la politique, qui n'aurait à s'occuper que des événements récents, à l'histoire qui elle pourrait remonter jusqu'aux débuts de l'humanité. Quel sens a ce présent qui dure depuis des millénaires ? Doit-on parler de passé présent ?

Du côté des représentations du temps construit à partir de la physique (et plus généralement de la philosophie, des sciences cognitives et du sens commun), nous n'échappons pas à des difficultés semblables ; nous retrouvons les célèbres apories du temps énoncées déjà en son temps par Saint-Augustin. Quel sens a le présent, coïncé entre le passé qui n'est plus, et le futur qui n'est pas encore, un rien coïncé entre deux absences ? Quel sens a alors le temps lui-même, lui qui est constitué de ces trois néants, passé, présent et futur ? Comment comprendre la distinction étanche entre passé, présent et futur ? Prenons l'exemple de cette chaise devant moi : elle fait partie de mon passé car elle était déjà là tout à l'heure. En tant que telle elle s'est annihilée. Mais elle fait partie de mon présent ; elle renaît donc sans cesse après être partie dans le passé. Sans trop me tromper je peux dire qu'elle fait aussi partie de mon futur, au moins proche ! Nous avons plutôt envie de dire qu'elle est un présent qui dure depuis le jour de sa fabrication et qui va encore durer jusqu'à sa

¹ On retrouve cette conception de l'espace « culturel » dans les travaux de littérature comparée de Clavaron et Dieterle (2003) sur « La mémoire des villes », ou les recherches de Fouil et Rautenberg (2009) sur les « espaces de proximité » en relation avec l'urbanisme. Voir aussi Guy (2006b).

² On pourrait dire un peu différemment : le rite funéraire est et a été contemporain d'hommes différents rencontrés sur des périodes très longues.

disparition ; à la fois passé présent, présent présent et futur présent, présence de mon futur.

Nous voyons donc une similitude entre les problèmes du fonctionnement des catégories du temps, posés par PhD et ceux posés par la logique et la pensée savante. De façon sous-jacente se pose la question de la multiplicité des temporalités discutées dans divers domaines des sciences humaines et sociales. Des temps « longs » de l'histoire aux temps plus courts de la politique. Comment comprendre cette multiplicité alors que la physique nous propose (ou croit pouvoir nous imposer) l'existence d'un temps unique ?

5. Construction des concepts de temps et d'espace dans différents domaines (généralisation)

5.1. Position du problème

Pour tenter de débrouiller ces embarras, appuyons-nous sur ce que manifeste implicitement la démarche de PhD. Elle met de fait la question de la constitution des groupes sociaux en relation avec la difficulté de partage entre histoire et politique selon les catégories du temps. Mais quel rapport organique entre groupes sociaux et temps ? Ce point n'est pas abordé par PhD. Ce que nous suggère la section 3, c'est que, plutôt que de parler de catégories du temps comme préexistantes, c'est la construction même des concepts correspondants qu'il faut examiner. L'intuition non explicitée de PhD serait donc que, pour soulager les difficultés concernant la division entre disciplines (histoire/politique) et les catégories du temps, il faut étudier les modalités de construction des groupes sociaux. Celles-ci se trouvent être les mêmes que celles de construction des concepts de temps et d'espace. En bref, histoire et politique ne se différencieraient pas par une situation dans le temps, mais par des caractéristiques à déterminer de la constitution des objets qu'elles définissent et étudient. Pour le cerner, nous devons rediscuter l'analogie entre les deux démarches du physicien et de l'anthropologue, montrer comment les sciences humaines et sociales construisent leurs temps et leurs espaces, et quels liens on peut définir entre les différents temps et espaces ainsi construits.

5.2. Retour sur les apories du temps

Résumant l'approche présentée par le physicien dans la section 2, redisons que les concepts de temps et d'espace ne révèlent pas des substances préexistantes du monde, mais expriment des relations entre les entités du monde. Nous avons opposé un ensemble de relations constantes, de valeur

spatiale, à des relations fluctuantes, de valeur temporelle¹. Le temps ne coule pas, il est relation ; de même que l'espace est multiple (multiplicité des lieux), nous pouvons concevoir *une multitude de relations et une multitude de temps*, en portant notre attention sur telle ou telle partie du monde, sur tel ou tel mouvement, tel ou tel comportement, sur tel ou tel phénomène d'agrégation/désagrégation. Mais, par delà cette multitude de temps, il nous est indispensable d'avoir un temps unique pour communiquer entre nous et relier ces différents temps. Ce temps unique est un simple repère, extérieur aux choses. Il ne signifie à la limite rien par rapport à la marche de telle ou telle partie du monde. Les difficultés qui se posent à propos du temps (multiplicité des temps, sens des catégories passé/présent/futur) s'éclairent par ce double constat – de multiplicité des relations/multiplicité des temps et – de choix inévitable d'un temps unique.

Ainsi, en nous intéressant à tel ou tel phénomène d'agrégation, nous opposerons ce qui est spatial (le résultat de cette agrégation) à ce qui est temporel (l'extérieur fluctuant). Mais nous insisterons pour dire que le temps ainsi défini reste « à côté » (dans son sens le plus banal) de l'espace. Un morceau de solide stable est en quelque sorte épargné par le temps qui coule « ailleurs ». Les catégories du temps passé/présent/futur nous paraissent concerner non pas cette partie temporelle mobile extérieure aux choses stables, ni le temps universel qui n'est qu'un repère, mais l'ensemble espace + temps. Telle est la clé importante de compréhension. Après Einstein, nous aurions déjà pu relier les catégories du temps à l'association indivisible espace-temps. Ce raccord paraît paradoxal mais exprime que la langue concerne le fonctionnement du monde dans son ensemble et non tel ou tel morceau plus ou moins artificiellement séparé (le temps par rapport à l'espace). Ainsi quand nous parlons de présent, nous parlons à la fois du nuage qui se fait et se défait, renvoyant au temps du changement, et de la montagne immobile et présente depuis des millénaires, renvoyant à l'espace. Il est absurde de dire que cette montagne disparaît constamment dans le passé pour renaître dans le présent. Elle est provisoirement hors du temps. De même, comme nous l'avons dit, de cette chaise ou d'un rite funéraire. Nous pourrions parler de passé présent, pour indiquer cette partie spatiale (non purement temporelle) du temps grammatical. Et cette montagne est aussi un présent du futur (un futur présent, au moins futur proche)². C'est tout le sens de sa présence. Ce qui est bien passé, passé du

¹ La désignation de cette opposition ayant comme nous l'avons dit une part d'arbitraire ; voir aussi la section 6.

² Ces nuances sur les temps sont souvent inscrites dans les langues. En allemand, par exemple, il y a deux passé : un passé révolu (*vergangen*) et un passé encore présent (*gewesen*) ; deux présents

passé, c'est le moment qui a compté comme limite de temps, comme frontière de fluctuance (instant d'agrégation), où cette montagne a surgi, où cette chaise s'est constituée, où ce rite¹ s'est élaboré, même si nous devons pour cela envisager de longues durées. De même pour le vrai du futur, le futur futur, qui verra ou non une désagrégation et une nouvelle combinaison. Par l'adjonction de deux termes temporels pour désigner une même expérience (passé présent, futur futur etc.) nous pouvons faire apparaître des nuances sur le caractère mixte des catégories grammaticales *à la fois spatiales et temporelles*. Une autre façon de décrire les qualités du présent serait de chiffrer les proportions de ce qui change dans notre environnement, ou dans ce à quoi nous prêtons attention : un présent à 90% spatial et 10% temporel pour indiquer que la proportion² de ce qui change autour de nous est de 10%. On conçoit que l'« épaisseur » de ce présent, sa durée, est fonction de ce pourcentage, en supposant implicitement qu'il ne peut pas varier trop rapidement (un présent à 90 % temporel - c'est la tempête, le chaos- est plus fugitif qu'un présent à 10% temporel, comme l'immobilité du désert). Telle est la solution que nous proposons pour les apories du temps, fondée sur une nouvelle compréhension du temps et des relations temps espace. Elle permet de réconcilier le temps des physiciens et celui des humanités. Elle demande un examen détaillé de la répartition de ce qui se passe autour du sujet parlant. On conçoit qu'une telle analyse rigoureuse soit lourde à mener et que les expressions de la vie de tous les jours ne puissent éviter des incohérences logiques.

Le temps qui compte pour nous est toujours un changement de relation, un mouvement, marqué par une amplitude d'espace, et la langue l'a compris en établissant des rapports si étroits entre les mots et expressions qui servent pour l'espace et ceux qui servent pour le temps (e.g. Asic, 2004 ; Guy, 2004). Depuis des millénaires, elle a compris ce temps vrai associé à l'espace que retrouvent les recherches contemporaines en psychologie et sciences cognitives (Berthoz, 1997), après des travaux plus anciens de Piaget (1967).

5.3. Temps local et temps universel

Le temps que nous choisissons, que nous imposons, comme repère unique, est bien déjà là quand nous parlons du passé du passé etc. La double

(celui de la présence, celui de la rupture), in : David (2004) qui signale aussi cette « futuration » immanente de tout présent.

¹ Ce n'est donc pas seulement pour la montagne ou pour la chaise qu'il y a coexistence de passé et de présent..., au sens où nous en parlons, mais pour tout groupe social (ayant admis les rapprochements avec les objets physiques que nous avons proposés).

² en masse, en surface visuelle, en angle solide peu importe.

terminologie manifeste la double échelle indispensable – temps/espace multiples et – temps unique repère¹. Il pourrait être opportun d'utiliser des qualificatifs différents pour ces deux temps : – d'un côté, le temps local², de relation, multiple, vrai, incarné, concret, sale, qui compte, en dualité constante avec l'espace... – de l'autre le Temps (avec une majuscule), repère, unique, global, synchronisé, pur, abstrait, mis en hyperbole, divin ! Le temps grammatical englobe les deux temps. Le temps du repère unique est défini par un phénomène sur lequel il est plus ou moins facile de se mettre d'accord (la position du soleil, la position d'un photon dans une horloge atomique) et dont le mouvement est suffisamment rapide pour des raisons pratiques. Cela pose le moins de problèmes par rapport aux différentes activités humaines et pour la transmission des informations, mais sans tous les supprimer. En faisant ce choix, nous mettons en absolu les caractéristiques de mouvement du repère retenu. Il a alors valeur de référence, non parce qu'il a en soi des propriétés spéciales, il a de particulier l'accord qui le fonde³. Comme les premiers temps multiples définis dans la dualité temps/espace, il reste extérieur aux choses. Mais le caractère universel et tout puissant qu'on lui accorde fait que, plus que les temps multiples, il revêt un caractère spécial comme s'il coulait partout. Le présent qui lui correspond est très « court » (et d'autant plus court que nous avons choisi comme mouvement étalon le mouvement le plus rapide). Ce temps de simple repérage fait alors violence à ces temps incarnés qui comptent et dont le présent dure. Il exprime un changement pur jusqu'à l'absurde⁴, où le présent s'annihile sans cesse⁵.

Redisons en bref que nous avons besoin des deux types de représentations : un discours fondé sur des relations concrètes, vécues, visibles, proches (temps et espace liés) et un discours de communication avec l'ensemble du monde. Nous devons fixer un rendez-vous à l'avance en l'annonçant à tous par rapport

¹ Nous pourrions élaborer sur cette question en proposant un graphique à deux axes : l'axe temporel « pur » en abscisse (le repère unique), et un axe d'ordonnées figurant la proportion de ce qui est mobile par rapport à ce qui est immobile pour l'observateur. Les changements de cette proportion concernent les instants d'agrégation désagrégation, c'est-à-dire des échanges entre temps et espace qui comptent, ce sont les dates utiles par rapport à l'axe horizontal.

² Attention que « temps local » a en physique un sens différent : lu sur l'horloge locale (et non défini par les relations avec les entités proches ou locales, comme nous l'entendons ici).

³ Ensuite de quoi, la théorie physique dans son développement assume ce choix.

⁴ Ce changement pur a perdu sa relation au monde et permet des questions absurdes comme : combien de temps entre deux battements du phénomène périodique utilisé pour mesurer le temps ?

⁵ L'épaisseur qui reste pour ce temps pur de repérage est contenue dans les incertitudes Δt ou Δx qui limitent notre précision sur le mouvement étalon ; elle relie le temps pur au temps concret associé à l'espace dans l'opposition mobile / immobile. En d'autres termes et de façon plus générale, l'épaisseur du présent associé à ce temps pur se loge dans le flou ouvert par la non-séparation entre l'espace et le temps.

au soleil (temps universel), mais la réunion ne commence que quand les gens sont rassemblés (temps local), non quand un seul est en accord avec le soleil ! Mais ce monde distant, on ne peut évidemment le connaître de la même façon que ce qui est proche : il y a alors un saut, une hypothèse, une mise en hyperbole ; on généralise ses propriétés, parce qu'on est obligé pour penser, mais ce sont les conséquences qui justifient la démarche. La dualité temps local/ temps universel (reliée à l'opération de mise en hyperbole) ne peut éviter des situations de contradiction dont nous dirons un mot à la fin de ce travail¹.

5.4. Temps et espace construits par l'anthropologie

Nous sommes prêts pour des généralisations. Dans la mesure où temps et espace ne sont pas préexistants, n'importe qui peut se permettre de les construire avec ses propres outils. N'importe quel phénomène, n'importe quel type de relation, opposant le stable au fluctuant, peut servir. Nous pouvons donc les définir par l'anthropologie, même si ce n'est pas le plus pratique. Il n'est alors pas étonnant que PhD ait retrouvé dans une même problématique des questions sur le temps et des questions sur la construction des groupes humains. Tout comportement anthropologique s'inscrit dans l'espace et le temps. Ainsi le temps et l'espace d'une cérémonie funéraire : celle-ci dure, suivant les cultures de quelques heures à quelques jours ; elle s'inscrit dans un espace de quelques centaines de mètres à quelques kilomètres. En disant cela nous comparons cet espace et ce temps, définissant une vitesse, à des étalons physiques. Mais on pourrait concevoir que ce soit un comportement humain même qui fournisse l'unité de vitesse. Ce serait par exemple le pas de la procession des grands prêtres de l'entrée jusqu'au fond du temple égyptien d'Abu Simbel, reliant une amplitude d'espace à une amplitude de temps².

¹ On retrouve cette dualité inévitable et source de contradictions dans la dyade endophysique/exophysique analysée par Rössler (1998) : nous construisons un discours comme si nous pouvions nous mettre en dehors du monde, mais nous y sommes (voir aussi Bitbol, 2010). Ou encore : nous ne pouvons pas utiliser que des noms propres, nous avons besoin de noms communs auxquels nous prêtons des qualités dont nous ne sommes pas sûrs a priori.

² Au total, la notion de vitesse n'est pas attachée à un comportement mais à la comparaison d'un comportement particulier au comportement étalon. Dans cette démarche, nous définissons l'espace et le temps par les comportements ; mais nous avons besoin d'espace et de temps pour définir le premier comportement. La solution de ce problème est analysée dans Guy, 2010, à propos des mouvements des entités physiques : à un moment donné, nous désignons : « oui cela bouge, non cela ne bouge pas », ou encore : « ce comportement a un sens, celui-là est insignifiant », sans être complètement sûr du raccord avec les mots utilisés, dont la signification ne peut être décidée par des jauges indépendantes du monde (propriété d'incertitude).

5.5. Variation de la frontière entre le stable et le fluctuant

En relation avec le dernier constat, nous pouvons proposer de nouvelles généralisations. Suivant les échelles de temps et d'espace décidées pertinentes, ce qui est stable devient fluctuant, ce qui est fluctuant devient stable. Par rapport à la durée de la vie humaine, le rite funéraire est stable, mais à l'échelle de centaines de milliers d'années, il passe de la fluctuance à la stabilité, il se constitue. Ce passage ne peut se définir que par rapport à un cadre qui varie moins vite, un degré d'évolution biologique par exemple ou un repérage géographique non humain. Nous pourrions donner de nombreux exemples de la variation de la frontière entre le mobile et l'immobile selon les points de vue. Si l'on observe une séance de l'assemblée nationale de quelques heures, on voit les mouvements des députés qui vont et viennent dans l'hémicycle ; regardée sur les quelques minutes de la prise de parole de l'un d'entre eux, c'est l'ensemble des humains de cette assemblée qui devient un cadre géographique stable. Ou encore une ville : à l'échelle de quelques dizaines d'années, elle est fluctuante, ses frontières se déplacent ; à l'échelle de la journée, elle est stable et sert de cadre au passage d'un défilé... La politique s'oppose ainsi à l'histoire, l'histoire à l'anthropologie, non par rapport à un présent dont on a vu l'ambiguïté, mais par le choix de la frontière entre le mobile et l'immobile. A chaque fois l'immobile devient morceau d'espace, et en tant que tel, fait partie de ce présent complet dont nous avons parlé plus haut. L'histoire est véritablement un « espace » pour la politique. Quand nous nous situons sur une échelle longue, nous plaçons les évolutions historiques dans le cadre anthropologique, la politique disparaît : elle concerne des mouvements trop rapides, dont on ne voit que l'intégration. Ainsi donnons-nous une solution au problème posé au départ sur la séparation entre histoire et politique ; c'est l'opération dite de découpe qui est la première discriminante. Nous pourrions aussi examiner comment l'opposition se marque selon les autres modalités distinguées. Ainsi on peut imaginer que les mêmes principes ne sont pas mis en hyperbole dans l'histoire et la politique respectivement.

6. Remarques sur les propriétés des discours ainsi construits

Les discours que nous construisons sur l'espace et le temps ou sur les groupes sociaux, ont diverses propriétés déjà évoquées pour certaines : incomplétude, présence d'incertitude, de récursivité, d'arbitraire, de contradictions. Ces propriétés, caractéristiques de la pensée complexe (Edgar Morin, 2004, 2005) ou de raison antagoniste (Léonhardt, 2008) sont naturellement liées à la mise en œuvre des « conditions » de construction des groupes que nous avons étudiées (dans nos travaux plus récents (*e.g.* Guy,

2014), nous avons parlé à ce propos d'une rationalité compréhensive, ou relationnelle, par opposition à la rationalité substantielle standard).

Ainsi constatons-nous des contradictions entre des visions différentes et a priori également légitimes du monde : celui pour qui Johnny Halliday est l'idole, celui pour qui c'est Mickael Jackson ; celui qui voit bouger les montagnes, celui qui s'appuie sur elles comme du roc¹. Nous pouvons comprendre ces antagonismes. Ils résultent de choix arbitraires, c'est-à-dire laissés au libre arbitre, et manifestent l'incomplétude (la vision incomplète) de tout discours. Ils résultent aussi de la récursivité des définitions, stoppée de façon provisoire par la désignation de ce qui fait sens pour nous, associée à l'incertitude des rapports exacts entre les mots et les choses (se traduisant de façon plus technique par l'imprécision des valeurs accordées aux mesures, fonction des étalons choisis). Nous comprenons désormais mieux ces situations, non pour relativiser les différents choix possibles, mais pour ouvrir sans cesse au dialogue, et accéder au point de vue « méta » (E. Morin).

Nous sommes en mesure de classer et relier entre elles les différentes représentations possibles du monde ; ces dernières sont fonction des opérations faites de découpe, de mise en hyperbole etc. et fournissent une grille de lecture (à mettre à l'épreuve dans l'avenir) pour éclairer de multiples problèmes. Nous avons cité l'exemple des mélanésien : dans leur conception de l'espace, les morts y sont encore vivants. Par ailleurs, dans leur conception du temps, celui-ci n'a ni passé, ni présent ni futur. De notre point de vue, ces deux conceptions « mythiques » sont liées, et c'est d'abord l'opération de découpe qui est concernée : elle n'est pas fondée ici sur une bonne compréhension de l'économie du monde physique, nous dirions : elle n'est pas fondée sur la conservation de la matière². Nous pourrions examiner de cette façon chez ces populations de l'Océanie, le fonctionnement des autres opérations fondamentales de construction des groupes humains. Nous pourrions aussi examiner le fonctionnement d'une société, ou de morceaux d'une société, en discutant la façon dont ses groupes interfèrent entre eux en fonction des différentes modalités, plus ou moins compatibles, des conditions qui ont présidé à leur construction (faire co-exister ceux pour qui Johnny est un dieu, et ceux pour qui c'est Mickael Jackson, avec encore ceux pour qui c'est l'ordre public qui est un absolu...).

¹ On reconnaîtra dans ces deux exemples le jeu des opérations de mise en hyperbole, et de découpe et équivalence respectivement.

² Ou de l'énergie ; on ne peut plus rien dire en terme d'espace temps si l'on se permet de fabriquer ou de faire disparaître de la matière à partir du néant ou vers le néant.

Lorsque nous cherchons à fonder la culture humaine, à lui trouver des invariants transcendant les civilisations, la construction même des groupes sociaux nous ramène à celle de l'espace et du temps, ces deux concepts étant désormais compris dans un sens très général. L'analogie que nous avons développée entre la démarche de l'anthropologue et celle du physicien n'est pas fortuite : elle renvoie au partage, sans l'appui d'outils extérieurs au monde pour en décider, entre le stable et le fluctuant. Elle renvoie à l'expression des qualités des objets du monde, non en termes de substances mais en termes de relations¹ : cela demande de penser en même temps une chose et son contraire, source de difficultés conceptuelles que nous avons évoquées ; mais aussi de fécondité en faisant apparaître un même niveau de réalité très profond, transcendant différents domaines. Penser les choses en termes de relations, et non de substance, nous amène inévitablement à l'espace et au temps. Nous définissons A non « en soi », mais par un partage et par opposition à ce qu'il n'est pas : A n'est pas non-A. Cela nous amène en même temps à : a) imaginer, visualiser, penser cette distance entre A et non-A comme « accomplie », « achevée » (penser l'espace), et : b) la parcourir comme pour la vérifier, comme pour authentifier l'écart, l'opposition, définissant alors un processus temporel. C'est aussi d'une certaine façon affirmer un troisième terme qui fait la navette entre A et non-A, une sorte de tiers inclus/exclus qui oppose et relie. C'est encore, comme nous l'avons dit, penser A et non-A en même temps : unité entre la symétrie et la dissymétrie, unité du haut et du bas, à la limite du pensable et du dicible (cf. Dujardin, 2010).

Remerciements

Je remercie Philippe Dujardin pour les discussions stimulantes, ainsi que pour la liberté qu'il me donne d'interpréter et reprendre à mon compte sa pensée. Le recul qu'il m'a donné me permet de présenter mes réflexions de façon plus large et en leur donnant une nouvelle portée. Je suis bien sûr le seul responsable des distorsions, qui pourraient paraître abusives, de son projet ; en particulier en introduisant la notion de comportement (voir les mises au point des annexes). Je remercie Olivier Frérot d'avoir provoqué cette rencontre improbable et lui en dédie le résultat. Avec une pensée pour Joachim, indéfectible supporter des *Verts*. Merci enfin à ceux qui ont proposé des corrections ponctuelles ou fait des remarques qui demanderont de nouvelles mises au point (JL. Léonhardt, M. Mizony).

¹ Sur la pensée de la relation, voir aussi Bitbol, 2010 ; sur le temps comme relation, voir aussi Pomian, 1984.

BIBLIOGRAPHIE

- Asic T. (2004) *La représentation cognitive du temps et de l'espace : étude pragmatique des données linguistiques en français et dans d'autres langues*, thèse doctorat Universités de Genève et de Lyon 2.
- Berthoz A. (1997) *Le sens du mouvement*, Odile Jacob, Paris, 346 p.
- Bitbol M. (2010) « De l'intérieur du monde ; pour une philosophie et une science des relations », Flammarion.
- Clavaron Y. et Dieterle B., sous la direction de, (2003), *La mémoire des villes*, The memory of cities, Centre d'Etudes comparatistes, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 422 p.
- David P. (2004) « Présent, passé, futur » in : *Vocabulaire européen des philosophies*, dir. B. Cassin, Le Seuil, pp. 1016-1021.
- Dujardin P. (2009) « De quoi sommes-nous contemporains ? Essai d'anthropologie politique », in : *Sens public*, Lyon, les cahiers, 11-12, Lyon, pp. 11-91.
- Dujardin P. (2010) « Insula utopia, invention langagière et accès au réel », in : *Actes des ateliers sur la contradiction* (Ecole n.s. des mines de Saint-Etienne, Mars 2009), B. Guy coord., Presses des mines, Paris, 221-233.
- Dujardin Ph. Et Guy B. (2012) « Vers une pensée de la relation. Echanges entre un politologue et un physicien », in Bernard Guy (coord.) *Actes des 2° ateliers sur la contradiction*, Paris, Presses des Mines, pp. 77-87.
- Fouil A. et Rautenberg M. (2009) *Les espaces de proximité entre dispositions sociales et dispositifs spatiaux, résumé de recherches en cours*, Université Jean Monnet de Saint-Etienne, 1 p.
- Guy B. (1995) « Réflexions sur la formation des skarns de Costabonne (Pyrénées). La compréhension des événements singuliers. Une épistémologie de la Trace », in ouvrage en mémoire de P. Wegman, *Eléments pour une histoire de la Géologie*, Mémoires de la Société Géologique de France, n° 168, pp. 139-144.
- _ (1998) « Réflexions sur les notions de faits et de lois géologiques. Comparaison avec la physique », Travaux du Comité Français d'Histoire de la Géologie, 3° série, T. XII, 25-37.
- _ (2004) *L'éclair et le tonnerre, promenades entre l'espace et le temps (à propos de la théorie de la relativité)*, Editions EPU, Paris, 224 p.
- _ (2006a) « Les rapports entre les concepts d'espace, de temps et de mouvement doivent être repensés. Conséquences en physique (relativité). Discussion préliminaire ». Ecole n. s. des mines de Saint-Etienne, inédit, 19 p.
- _ (2006b) « A propos de la « mémoire des villes » » (Clavaron et Dieterle, 2003), texte inédit, Ecole n.s. des mines de Saint-Etienne, 3 p.
- _ (2008) « Le temps est l'autre nom de l'espace », Ecole n.s. des mines de Saint-Etienne, 4 p. inédit ; texte français des communications faites au congrès

AAAS-NPA (2008) et PIRT 2008 (time is the other name of space, a philosophical, a physical and a mathematical space-time ; voir sites internet correspondants).

_ (2010) « Contradictions dans la pensée de l'espace, du temps et du mouvement », in Guy, 2010, éditeur, Actes des ateliers sur la contradiction, Ecole nationale supérieure des mines de Saint-Etienne, Mars 2009, Presses des mines, 85-92.

_ (2011) « Penser ensemble le temps et l'espace », *Philosophia Scientiae*, Vol. 15, n° 3, pp. 91-113.

_ (2013) Sur la « vitesse » de la lumière et sa mesure : disparition des étalons d'espace et de temps ; l'étalon de mouvement ; <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00814874/>; et communication au 22^e Congrès général de la société française de physique, Marseille, Juillet 2013 (P082).

_ (2014) Pour un nouveau paradigme. La dichotomie conceptuelle entre espace et temps est (devenue) un obstacle pour les progrès de la pensée. Commençons par le mouvement !, <hal-01061765>.

_ (2015) « Ruptures urbaines, une pragmatique spatio-temporelle », *Parcours Anthropologiques*, 10, à paraître.

Hagège C. (2009) *Dictionnaire amoureux des langues*, Plon, Odile Jacob, 730 p.

Leenhardt M. (1937) *Gens de la grande terre*, Gallimard, Paris, 228 p.

Leenhardt M. (1947) *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris, 314 p.

Léonhardt J.-L. (2008) *Le rationalisme est-il rationnel ? L'homme de science et sa raison*, Parangon, Lyon, 376 p.

Morin E. (2004) *Ethique*, Le Seuil, Paris, 248 p.

_ (2005) *Introduction à la pensée complexe*, Le Seuil, Paris, 158 p.

Piaget J. (1967) *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 342 p.

Pomian K. (1984) *L'ordre du temps*, Gallimard, 360 p.

Rössler O. (1998) *Endophysics, the world as an interface*, World scientific, 204 p.

Serres M. (2003) *L'Incandescent*, Le Pommier, 354 p.

Annexe 1 : Conditions de construction des groupes sociaux : remarques de vocabulaire

En parlant de la construction des groupes sociaux, nous avons, dans notre texte, utilisé un seul terme qui est celui de « condition ». Mais PhD emploie dans son travail (2009) d'autres mots, exprimant des nuances que nous n'avons pas retenues, et sur lesquelles nous nous arrêtons un instant (les termes utilisés par PhD sont indiqués en *italiques*). Ainsi la condition exprimée abstraitement révèle une sorte d'*invariant* de la pensée, mais elle se manifeste selon des

actualisations ou *modalités* particulières, permettant la désignation d'un groupe particulier, et variables suivant les contextes. On peut également parler du *processus* par lequel l'esprit construit le groupe social (PhD parle d'*opérateur*, d'action de *symbolisation*, d'*agrégation* ; l'expression *opérateur de symbolisation* est utilisée) et de son résultat (*assemblage*, *groupe*)... En résumé, le même mot de condition désignera pour nous autant le point de vue général d'opération de la pensée que les modalités de son actualisation particulière pour tel ou tel groupe social.

Annexe 2 : Comparaison entre « comportement humain » et « mouvement matériel » : précautions nécessaires

En ajoutant la notion de « comportement » dans le schéma de Philippe Dujardin, je suis bien conscient de modifier son économie d'ensemble ; je ne peux me contenter de dire que son usage est implicite chez cet auteur, ou que ce n'est pour moi qu'un intermédiaire de présentation. Si je maintiens cet aménagement, malgré un certain nombre de précautions esquissées ci-après, c'est qu'il me semble utile pour faire apparaître plus facilement la structure intellectuelle profonde commune aux deux approches de l'anthropologue et du physicien. Elle mérite d'être exposée, quitte à approfondir ou reprendre par la suite tel ou tel aspect. Parler de comportement permet de proposer un parallélisme entre un comportement humain et le mouvement d'une particule matérielle. Cela manifeste un réductionnisme insoutenable pour le chercheur en sciences humaines et sociales ! Comment la complexité de l'humain pourrait-elle se réduire à quelques lois de la physique élémentaire ? Ce raccourci cache de formidables sauts ; on ne peut en effet passer de la physique à la psychosociologie qu'à travers une série de seuils, et qu'après avoir ajouté des hypothèses conduisant à l'autonomie de fait de l'une par rapport à l'autre (sur cette question du réductionnisme, voir aussi B. Guy, 1995, 1998). Sans oublier que c'est le complexe qui permet de penser le simple et que tout ceci se boucle (en parlant de mouvement, on croit partir du simple mais, devant les diverses contradictions rencontrées, on doit bien avouer que ce n'est pas le cas..., cf. Guy 2009). Ce raccourci fait l'économie de tout le *langage* qui porte l'homme et lui permet même de parler du monde physique. Ce faisant nous nous contentons d'un réel (humain et/ou physique) « empirique » et ne nous prononçons pas sur une réalité en soi qui serait cachée et que le discours de l'homme sur lui-même pourrait aider à dévoiler. Nous nous bornons à repérer des caractères plus ou moins simples permettant de classer et discuter, sans nous prononcer sur leur portée ontologique. Ainsi la similitude des caractères repérés sur deux supports, et qui permet de les ranger dans le même groupe, n'entraîne pas qu'on les considère fondamentalement, dans leur humanité

profonde, et sur tous les critères possibles, comme équivalents. Mais alors selon d'autres critères (sans même donner la parole à ces hommes pour se « confesser »), nous pourrions leur définir d'autres groupes d'appartenance : l'un rentrera chez lui à pied ou en bus, alors que l'autre le fera dans sa voiture de luxe....

Les façons enfin dont on désigne les conditions de construction des groupes et celles selon lesquelles on décrit les comportements humains sont liées. C'est notre analyse a priori qui nous permet d'examiner les comportements, et, réciproquement, c'est l'observation des comportements qui permet d'abstraire des conditions. La mise en évidence des multiples hypothèses et simplifications en œuvre dans la désignation de ces liens à double sens mériterait plus de place. A l'arrivée, nous regroupons avec notre regard d'aujourd'hui des comportements et des conditions sous de mêmes mots, malgré d'énormes différences suivant le temps et le lieu. Un même « culte du chef » chez les gaulois des premiers siècles avant Jésus-Christ et chez des peuplades russes du Moyen Age recouvrent des réalités très différentes. Ou encore, reconnaître que le culte du chef dans telle peuplade mélanésienne en anthropologie, le choix de l'étalon-or en économie, et le choix de la lumière comme phénomène étalon en physique relèvent d'une même démarche de « mise en hyperbole », cache des modes d'actualisation très différentes d'un même concept abstrait.

KNOWING AND NECESSITY

Colin MCGINN
(Auteur Indépendant)
cmg124@aol.com

Abstract.

Cet article soutient que toute nécessité, même analytique, est une nécessité métaphysique. Il n'y a, à tout moment, aucune connexion essentielle entre la modalité et la connaissance. Le concept d'une nécessité *a posteriori* est confus. De plus, le discours ordinaire à propos de « faits empiriques » conduit à l'erreur et à la confusion. Et il n'est pas non plus correct de supposer que la nécessité se divise entre celle qui est métaphysique et celle qui est épistémique. La nécessité est, de façon uniforme, la même dans tous les domaines. Nous avons besoin de procéder à une révision générale et précise de la pensée positiviste traditionnelle à propos de la nécessité et de la possibilité.

Mots-clés.

Nécessité, nécessité métaphysique, nécessité épistémique, modalité, connaissance.

الملخص.

تعتبر هذه الورقة بأن كل ضرورة هي ضرورة ميتافيزيقية بل هي ضرورة تحليلية، وليس ثمة ترابط جوهري بين الجهة والمعرفة في أي نقطة من النقاط، كما أن مفهوم الضرورة المابعدية قد اسيء فهمه، وفوق ذلك لإإن الحديث المعتاد عن "الوقائع التجريبية" هو حديث يفضي إلى الخطأ والإرباك، كما أنه ليس من حقنا الافتراض بأن الضرورة تنقسم إلى ضرورة ميتافيزيقية وضرورة إبستمومية، فالضرورة موحدة في جميع المجالات ، نحن محتاجون إلى مراجعة شاملة ودقيقة للتفكير الوضعي التقليدي حول الضرورة والإمكان.

كلمات مفتاحية.

الضرورة، الضرورة الميتافيزيقية ، الضرورة المعرفية ، الجهة ، المعرفة.

Abstract.

The paper contends that all necessity is metaphysical necessity, even analytical necessity. There is no essential connection between modality and knowledge at any point. The concept of "*a posteriori* necessity" is

confused. Moreover, the usual talk of “empirical facts” harbors error and confusion. Nor is it right to suppose that necessity divides into metaphysical necessity and epistemic necessity. Necessity is uniformly the same across the board. We need to make a clean sweep of traditional positivist thinking about necessity and possibility.

Keywords.

Necessity, metaphysical necessity, epistemic necessity, modality, knowledge.

I hope that some people see no connection between the two topics in the title.¹ In any case, the absence of any connection will be developed in the course of the paper—a complete and clean separation. The way I think about these matters is, in some ways, quite different from what people take for granted these days, and is certainly very different from the orthodox position during most of the twentieth century. Some of my views may strike people at first sight as obviously mistaken, indeed as scarcely intelligible. Among my more surprising claims, to be defended subsequently, are the following: All necessity is uniformly *de re*; there is simply no such thing as *de dicto* necessity. The customary distinction between *de re* and *de dicto* necessity is an untenable dualism. There is, however, no such thing as empirical essence or “*a posteriori* necessity”. But nor is there such a thing as *a priori* essence. Neither are there any empirical facts, still less *a priori* facts. In addition, there is no separate category of epistemic modality—no epistemic necessities or contingencies. There is no intrinsic or conceptual relation between types of knowledge and types of modality at any point. What is called “conceptual necessity” is not to be understood in terms of knowledge of concepts or *a priori* truth. In fact, every truth is *both* empirical and *a priori*. So my views are somewhat surprising: but I intend to establish all these strange views in what follows.

¹ In this paragraph I parody the opening of Saul Kripke’s *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980), which begins: “I hope that some people see some connection between the two topics in the title.” In fact, I think this is a misleading statement on Kripke’s part, because the ensuing text never does establish any close connection between the two topics, and the spirit of the book is actually opposed to such an idea. For, first, Kripke’s notion of metaphysical necessity has nothing essentially to do with naming, being inherently non-linguistic; certainly, such necessity does not *arise* from names. Metaphysical necessities would exist even if names did not. Second, necessary identity *statements* can readily be formed using rigid descriptions, as in “the successor of 2 is the predecessor of 4”, just as they can by using names, yet I doubt Kripke would want to say that there a special connection between *describing* and necessity. The same is true of demonstratives, which are also rigid designators; so there is nothing distinctive about *names* here. It is also odd to use the word “naming” in the title instead of “names”, since the text is hardly about the act of *naming* at all, though there is a lot about names.

Where We Stand Today

In the glory days of positivism, all necessity was understood as uniformly the same: a necessary truth was always an *a priori* truth, while contingent truths were always *a posteriori*. The attribute of necessity was taken to be reducible to the attribute of *apriority*. The attribute of *apriority* was in turn taken to be reducible to the attribute of analyticity, conceived in terms of something like Kantian conceptual containment. And then, finally, analyticity was held to be reducible to linguistic conventions or rules or stipulations. Thus necessity was reducible to linguistic convention: all necessity was accordingly deemed *de dicto*, i.e. a property grounded in meanings or propositions or sentences. Necessity did not reside in the world outside of linguistic or conceptual representations but had its origin and being within the world of symbols: it was essentially a reflection of the conceiving mind, as expressed in language. Thus every instance of necessity was deemed *a priori* and analytic, unlike the attributes dealt with by science and other reality-directed enterprises. Modality was all “in the head”—a product of thinking and symbolism, not objective reality. It may *seem* to us that some necessities belong in the world, but that is an illusion; strictly speaking, necessity reduces in all cases to an epistemic or cognitive attribute. To be necessary is just to be known *a priori*.¹

In *Naming and Necessity* Saul Kripke challenged the reductionist positivist picture, root and branch. He begins by remarking, correctly, that many philosophers of the time (*circa* 1972) use “necessary” and “*a priori*” interchangeably, taking the two terms to be virtual synonyms. But, he notes, the concept of the *a priori* is clearly a concept of epistemology, signifying something like “knowable independently of experience”. He goes on: “The second concept which is in question is that of necessity. Sometimes this is used in an epistemological way and might then just mean *a priori*. And of course, sometimes it is used in a physical way when people distinguish between physical and logical necessity. But what I am concerned with here is a notion which is not a notion of epistemology but of metaphysics, in some (I hope) non-pejorative sense. We ask whether something might have been true, or might have been false. Well, if something is false, it’s obviously not necessarily true. If it is true, might it have been otherwise? Is it possible that, in this respect, the

¹ A simple example would be explaining the necessity of the number two being even by saying that we have decided to use “two” and “even” in such a way that if the former applies so does the latter. Since we know such linguistic stipulations *a priori* we cannot envisage a case in which they fail once made. Two is necessarily even *because* the meaning of “two” includes the meaning of “even” by stipulation, so that the necessity reflects a more basic linguistic fact and cannot hold without it. Hence the necessity is declared *de dicto*.

world should have been different from the way it is? If the answer is 'no', then this fact about the world is a necessary one. If the answer is 'yes', then this fact about the world is a contingent one. This in and of itself has nothing to do with anyone's knowledge of anything. It's certainly a philosophical thesis, and not a matter of obvious definitional equivalence, either that everything *a priori* is necessary or that everything necessary is *a priori*. Both concepts may be vague. That may be another problem. But at any rate they are dealing with two different domains, two different areas, the epistemological and the metaphysical." (35-6) Along with many others, I have long found Kripke's insistence on the distinction between the concepts of the *a priori* and the necessary salutary and undeniable; and I applaud his formulation of necessity in terms of the how the *world* could be, with his reference to *facts* as the proper bearers of necessity and contingency (not sentences or propositions or beliefs). He is absolutely right to keep sharply distinct the metaphysical and the epistemological, assigning necessity to the former category and *apriority* to the latter. Having made these general observations, he then proceeds (famously) to offer examples in which the two concepts come apart, thus showing that they are not even coextensive, let alone synonymous or identifiable. He proposes cases of empirically known necessary truths and contingent truths that are known *a priori* ("water is H₂O", "this rod is one meter", respectively). A firm wedge has now been driven between the epistemological concepts and the metaphysical concepts: we must not confuse these concepts, and the positivists were wrong to try to reduce one to the other.

Undoubtedly, the most influential point in all this has been Kripke's contention that not all necessary truths are known *a priori*: some truths are both necessary and *a posteriori*. As examples, he offers necessities of identity, constitution, and origin. This flatly refutes the positivist thesis that all necessary truths are known *a priori*, and hence the thesis that necessity resides in language or the knowing mind. Thus philosophers took to saying that Kripke had established the credentials of *de re* necessity: not *all* necessities are *de dicto*—some are *de re*. Now it is a notable fact about *Naming and Necessity* that it contains hardly any discussion of analytic truth or conceptual necessity; so we don't know how Kripke thinks this category of necessary truth fits into his overall framework. But a common interpretation of his contribution, and one that is entirely consistent with everything in the text, is that he established that in *addition* to the class of analytic *de dicto* necessities there is *also* a class of synthetic *de re* necessities. He didn't show, nor did he attempt to, that the positivists were completely wrong in identifying a class of *de dicto* necessities; he showed rather that these necessities are not the *only* kind of necessity. There thus grew up the habit of talking of two opposing *types* of necessity: *de re*

necessities versus *de dicto* necessities, empirical necessities versus conceptual necessities, synthetic necessities versus analytic necessities, *a posteriori* necessities versus *a priori* necessities. Nor did Kripke's exposition discourage the promulgation of these dichotomies; indeed, it appeared to provide solid ground for them.

And the talk of very different types of necessity naturally leads to the idea that "necessary" is ambiguous--sometimes meaning necessity in the *de re* sense and sometimes meaning necessity in the *de dicto* sense. At any rate, we are often sternly warned not to conflate or assimilate the two, in the style of the bad old positivists. The underlying thought is: the positivists can have their traditional idea of conceptual necessity, but we also must recognize a quite distinct class of necessities. The attribute of necessity cannot be identified with the attribute of *apriority* for the new class of empirical necessities, but *there might still be such an identification of attributes for the conceptual necessities*. The positivists were not fundamentally wrong about those; their mistake was just to think there is no other kind of necessity. The reduction does not work for all necessities, but it still works for a subclass of necessities. At any rate, this divided position is quite consistent with the arguments of *Naming and Necessity*. I venture to suggest, indeed, that it is the conventional wisdom in the philosophical community today: some necessity is empirical and *de re* and some necessity is *a priori* and *de dicto*—where this latter kind of necessity has a quite different *ground* from the former kind. Crudely, one kind of necessity springs from the world, while the other kind springs from language or concepts. In the latter case, then, it is hardly worth distinguishing between being necessary and being *a priori*; after all, there are no empirical *analytic* propositions – they are all uniformly *a priori*. Consequently, post-Kripke, we warn our students to beware of the ambiguity of "necessary" as between the *de re* and the *de dicto*, pointing out that *some* necessary truths owe their existence to the world – to the objective essences of things. What is important is that Kripke taught us to *expand* the category of necessary truth beyond the traditional class of the *de dicto* analytic *a priori* necessary truths.

Necessity Homogenized

That is pretty much where we stand today, and where Kripke left the matter: it might be called the "the doctrine of modal dualism". But there has to be something wrong with the received dualistic picture. First, the idea of an ambiguity in "necessary", as between empirically known cases and cases known *a priori*, is distinctly unappealing--as is the idea that necessity itself really divides into two *sui generis* types. This seems like a philosophical thesis, not a record of what the word "necessary" actually means in the mouth of the naïve speaker.

Don't we use the word "necessary" in the same *sense* when we apply it to empirical and *a priori* propositions? It is nothing like using "bank" to refer to riverbanks and financial banks. Secondly, when Kripke rightly insists on the distinction between the *a priori* as an epistemological concept and the necessary as a metaphysical concept, he does not qualify his words to make room for the analytically necessary: he simply speaks of necessity as relating to how the world could be and what kinds of facts it could contain—he doesn't create a separate category of the necessary to deal with the analytic cases. The concept of necessity, he assumes, is *always* defined non-epistemically, in terms of how the world could be—it is not identifiable with the *a priori* for a certain subclass of cases. So, instead of supposing that all necessity is *de dicto*, like the positivists (and others), what about exploring the idea that it is all *de re*? That would restore the univocal sense of "necessary" and also vindicate Kripke's universal assignment of necessity to the class of metaphysical concepts. Can we then defensibly maintain the view that all necessity is *de re*?¹

It turns out that this is no great stretch; indeed, I am tempted to describe it as trivially true. Note immediately that the claim is *not* that all necessity is known empirically, with the notion of the *a priori* expunged from the picture; nor is it a rejection of the analytic-synthetic distinction. I am in fact totally against such draconian ideas.² The claim is rather that the ground of all necessity is the objective world—not concepts or words or conventions. This, perhaps surprisingly, is readily established, once certain habitual prejudices are put aside. Why is the proposition that water is H₂O necessarily true? Because water, the objective stuff, has, as its essence, the chemical composition H₂O: what it *is* to be water includes having that chemical composition. Being *X* consists in being *Y*. In this answer we refer only to water and its properties—not to the concept *water*, nor to the word "water". Our talk is entirely *de re*. Water is a certain chemical way objectively, and that way constitutes its essence.

¹ I hope it is clear that I am discussing types of necessity and their ontological standing; I am not discussing the possibility of different scope readings of modal expressions in sentences. I do not wish to deny that "necessarily" can take different scopes with respect to quantifiers and descriptions, thus generating propositions with varying truth-value; and these scopes are commonly referred to as *de re* and *de dicto* readings of the modal expression. The terminology can be confusing, if it gives rise to the expectation that necessities themselves can be located either in the world or in language—which I am in the business of denying. It would probably be best simply to refer to wide and narrow scope readings and drop the talk of *de re* and *de dicto* readings. (Similar confusions surround the use of "*de re*" and "*de dicto*" in connection with belief: we must not confuse the possibility of different scope readings with the idea that beliefs themselves come in two ontological types, which I also doubt.)

² See my *Truth by Analysis: Games, Names, and Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2011), especially chapter 6.

There is nothing *de dicto* about it: water would be necessarily H₂O even if there were no language or thought or even propositions. And that is now the commonly accepted view about water and other natural kinds. Now consider the proposition that a husband is a married man: that proposition is necessarily true. Why is it necessarily true? Because being a husband is constituted by being a man and being married. The property of being a husband comprises the property of being a man and the property of being married (as the property of being water includes the properties of being oxygen and hydrogen). Therefore the property of being a husband cannot be instantiated unless the other two properties are instantiated, since they fix what a husband *is*. A conjunctive property cannot be instantiated unless its constituent conjuncts are. That is the reason why the proposition that a husband is a married man is a necessary truth. As it were, this is the very “composition” of the property of being a husband. In giving this straightforward answer we refer only to certain properties and to the instantiation and inclusion of those properties—there is no reference to concepts or words or conventions. Husbands would be necessarily male and married even if there *were* no concepts or words or even propositions. The answer is entirely *de re*. Being X consists in being Y. The point obviously generalizes: knowledge, say, necessarily includes belief and truth because of what knowledge *is*, independently of any concept we may have of it or any word we use for it—that is simply its *de re* essence. Being a game (to use a less familiar example) necessarily involves the use of inefficient means to achieve a goal, because of what games are in themselves, not because of how we describe them or conceptualize them.¹ These kinds of analyses are simply and straightforwardly *de re*: they tell us the essence of a certain kind of *thing*—knowledge or games. They are not less *de re* than the usual examples of water, lightning, tables, and people. How we *know* the respective statements of essence to be true is altogether another matter: unlike the water and H₂O type of case, they are known to be true *a priori*, by the operation we call “conceptual analysis”. But when it comes to the ground of the necessity itself, construed as a metaphysical notion—that resides in the nature of the kind or attribute itself, i.e. what it *is* to be knowledge or a game or a husband (the *things*, not the concepts *of* the things). Analytic truths are necessary in virtue of the essences of the things to which they refer—and they refer to kinds, properties, and attributes. Water has a *de re* essence, but so does the attribute of being a bachelor: to be a bachelor is essentially to be an unmarried man—*de re*. Or again, it is *a priori* that the number 2 is even, and also necessary: in virtue of what is it

¹ The definition of games I am citing is developed by Bernard Suits in *The Grasshopper: Games, Life and Utopia* (Ontario: Broadview Press, 2005; originally published 1978). I discuss this definition in the book cited in note 4, in which I defend the idea of *de re* analysis.

necessary? It is necessary because 2, the number itself, has evenness in its essence--*de re*. It is not necessary because it is known *a priori*—to say that would be grossly to conflate the metaphysical with the epistemological. The necessity is *de re* just in the sense that the ground of it lies in the number 2 itself—just as the ground of the necessity of water being H₂O lies in the nature of water. The propositions differ dramatically in their epistemic status, but the ontology of necessity remains uniform throughout: it is always *de re*. There could not be a world in which it is a fact that water is not H₂O; and there could not be a world in which it is a fact that husbands are unmarried, or 2 is odd, or knowledge is false belief, or games use maximally efficient means to achieve a goal. All necessity is accordingly *de re*.

Someone might protest: what about necessities *of* language and concepts? Surely they must be *de dicto* not *de re*! The protest is confused. Let us by all means agree that words and concepts can be the bearers of necessity: the word “man” (in English) is necessarily a noun and is necessarily shorter than “hippopotamus”; and the concept *red* is necessarily combinable in thought with shape concepts and is necessarily not possessed by blind people (pick other necessary truths about concepts if you don’t like these). But these are *de re* necessities too, where now the *res* is that part of the world comprising words and concepts. What makes these necessities hold is the nature of the entities in question—words or concepts—not our words or concepts *about* those entities. It is not propositions that refer *to* words and concepts that confer on these entities their essences; it is the objects referred to, considered in themselves. Language and thought can have *de re* essence as much as anything else. We don’t have a new type of necessity here, different in kind from that applicable to things like water or people, but simply a new subject matter for the usual kind of necessity—ordinary *de re* necessity.

The concept of a rigid designator is defined by Kripke in modal terms: it is an expression designating the same object in all possible worlds. Given the equivalence of universal quantification over worlds and necessity, the concept of rigidity must then be explicable in terms of necessity. It is easy enough to see how this goes (though Kripke himself never explains the concept of rigidity in terms of a primitive modal operator, preferring the possible worlds formulation): “*a*” is a rigid designator of *x* if and only if necessarily “*a*” designates *x*; i.e. it is not possible for “*a*” to designate anything other than *x* (in a semantically fixed language). Correspondingly, a term is a non-rigid designator if and only if it does not necessarily designate what it actually designates. The question is then: what kind of necessity is this? Kripke doesn’t address himself to the question, but his general stance would suggest that it is straightforward

metaphysical necessity (it is certainly not epistemic necessity). Thus: it is metaphysically necessary that a name designate its actual bearer. In other words, it is part of the *de re* essence of the name (meaning what it does) that it should designate only what it actually designates. For example, it is part of the essence of (the meaning of) “Aristotle” that “Aristotle” could denote nothing but Aristotle—the name essentially denotes that particular individual. Any expression possibly denoting someone other than Aristotle, for example “the teacher of Alexander”, could not be the name “Aristotle” (as it now exists in English). Thus we can subsume Kripke’s notion of rigidity under his general conception of *de re* metaphysical necessity: this is a case of linguistic individual essence, in effect. (Any idea that we might define essence in terms of rigidity would therefore run in a circle, since rigidity simply is a type of essence—of language or meaning.)

If all necessity is *de re*, from the *a posteriori* to the *a priori*, being uniform and unambiguous, then our knowledge of necessity will also be uniform in its objects. Here I am not speaking of our knowledge of the *truth* of a necessary proposition; I am speaking of our knowledge that such a proposition *is necessary*. That is, I am speaking of modal knowledge as such.¹ Some necessary propositions are *a priori* and some are *a posteriori*, so we know their truth in these different ways; but our knowledge of their *necessity* might still be all of the same basic type. And I think it is: all knowledge of modality itself is *a priori*. This is as true for empirical necessities as it is for *a priori* necessities: for instance, we know that “Hesperus is Phosphorus” is necessarily true because of our general *a priori* grasp of the nature of identity and our *a priori* grasp of the rigidity of names. This comports well with the thesis that all necessity is *de re*, since knowledge of necessity will invariably take the same type of object—a *de re* necessity. All such knowledge involves insight into *de re* essence—seeing *that* something is an essential property of the thing in question (water, husbands, words, and so on). I do not say that such knowledge is unproblematic philosophically—it is not—but I do say that it is all of the same general type, i.e. *a priori* knowledge of *de re* essence.

¹ I discuss the distinction between knowing a necessary truth to be true and knowing it to be necessary in “*A Priori and A Posteriori Knowledge*”, reprinted in my *Knowledge and Reality: Selected Essays* (Oxford: Clarendon Press, 1999; originally published 1976). Knowledge of necessity as such is always *a priori*, I contend, even when the necessary truth is known *a posteriori*. Of course, there are major philosophical issues surrounding the nature of modal knowledge, which I will not go into here.

Empirical Necessity and Conceptual Necessity

If all necessity is *de re*, what becomes of the familiar distinction between empirical necessity and conceptual or *a priori* necessity? The answer should now be obvious: that is an epistemological distinction not a metaphysical distinction (or a semantic distinction). There are not two distinct species of necessity, one residing in the world and the other conceptually based; there are just two ways of *knowing* the same kind of metaphysical fact. This follows immediately from a sharp distinction between epistemology and metaphysics: two ways of knowing does not entail two kinds of thing known. But it is also demonstrable from a consideration of specific cases. Consider (1) “Hesperus is Hesperus” and (2) “Hesperus is Phosphorus”: (1) is known *a priori*, while (2) is known *a posteriori*. Are there then two types of necessity here? No: the necessity of both rests upon the same thing, viz. the nature of identity and the semantics of names as rigid designators. Our modal knowledge of the necessity of both therefore derives from the same type of reasoning (and hence is *a priori*). But we know the *truth* of (1) and (2) by different means: in (1) by simple reflection on the meanings of the terms, in (2) by empirical investigation of the movements of the planets. It would simply be unwarranted reification to project the epistemological distinction onto metaphysical reality—supposing that two kinds of necessity are at work. That would be like supposing that the thing I touch has to be different from the thing I see because touch and sight are different epistemic faculties. It is the necessity of identity—a *de re* essence of a particular relation—that constitutes the necessity of both (1) and (2); but the two propositions are contents of different types of knowledge. The modal *fact* is the same in both cases (the necessary identity of a certain planet with itself), but the two propositions represent it in different ways (under different “modes of presentation”). Both propositions are necessary in virtue of the same fact—the identity of the referents—but their epistemic status depends on something other than this common fact: it depends on how that reference is picked out. Reference fixes modal status; sense fixes epistemic status.

We can even tease apart the epistemic and modal features of the two statements, showing how independent of each other they are. Consider (3) “it is necessary and *a posteriori* that Hesperus is Phosphorus”: something about the proposition that Hesperus is Phosphorus is responsible for its necessity and something is also responsible for its *a posteriori* status—but are these the same thing? No: it is the identity relation that accounts for the necessity and it is the different modes of presentation that account for the *a posteriori* status. What makes it necessary is not what makes it empirical. If we consider (4) “it is necessary and *a priori* that Hesperus is Hesperus”, we find the same modal

component, but the epistemic component has changed. In fact, if we analyze the names as descriptions, then apply Russell's theory of descriptions, thus generating scope ambiguities, we find that the modal operator applies to the same open sentence for both (3) and (4), while the epistemic operator attaches to a quite different part of the complex conjunctive proposition. We thus get for (3) something like this: "there is some object that is uniquely *F* and there is some object that is uniquely *G*, and it is *a posteriori* that the concept *F* refers to the same object as the concept *G*, and it is necessary that the former object is the latter". In logical symbols, the last conjunct would consist of free variables within the scope of the modal operator, bound by the initial quantifiers. But we would have exactly the *same* final conjunct in a like Russellian paraphrase of (4), only now with the epistemic conjunct as *a priori* instead of *a posteriori*. In these compositional analyses, no *single* proposition is the object of both epistemic and modal operators. So, strictly speaking, no proposition is *both* necessary and *a posteriori*: once the Russellian analysis is carried out, with scopes duly assigned, *different* conjuncts bear necessity and *a posteriori* status. In logical form, nothing is both necessary and *a posteriori*. Thus the modal part of the truth conditions for (3) and (4) is identical and unaffected by the different epistemic status of the original unanalyzed proposition. This is just what we would expect, given that both (1) and (2) correspond to the same modal fact, i.e. the self-identity of a particular planet. There are not two kinds of modality at work here—*de re* and *de dicto*—there are just two ways of knowing the *same* modal fact. In particular, it is not the case that in the *a priori* propositions the necessity switches its location from the world to meaning, so that the likes of (1) derive their necessity from something internal to the proposition, instead of from the *de re* essence of the identity relation. That would be, again, to confuse the modal status of the proposition with its epistemic status.

Are There Essentially Empirical Essences?

It may be felt that the relationship between the modal and the epistemic is stronger than I am allowing. And here, I think, we reach the rub: aren't some essences *essentially* empirical, and some essentially *a priori*? Isn't the necessity of water being H₂O an inherently empirical necessity, as the necessity of husbands being married men is an inherently *a priori* necessity? It is, it may be said, not just contingent that we know the essence of water in an *a posteriori* fashion: it is of the essence of this essence that it be empirically known (and of the essence of the essence of husbands that this essence be known *a priori*). I think this view is widely held, if only implicitly: Kripke showed us that some essences are intrinsically empirical, not just accidentally empirical—so that the empirical status of these essences is embedded in them. The metaphysical thus bears

ineluctably the imprint of the epistemological. So it is tempting to suppose, considering the actual status of our knowledge of essence. But it seems to me that on reflection this is quite wrong: for any empirical essence *could* have been known *a priori*. Consider a species of speaker with microscope-quality eyes and an innate knowledge of chemistry: when introduced as children to the word “water” they know immediately and spontaneously that the liquid designated by “water” is H₂O, just by looking. Thus linguistic mastery of “water” for them is accompanied by knowledge of what Locke would call real essence, as our introduction to “water” is accompanied by knowledge of nominal essence (the superficial properties of water). Then surely “water is H₂O” would be known *a priori* by these speakers, since the description “H₂O” captures the *sense* of “water” for them (it is what they would say if you asked them what they mean by “water”). The mode of presentation that water has for them is simply the inner chemical composition of water, so this gets incorporated into the sense of the term. Maybe they are simultaneously ignorant of the nominal essence that *we* typically know, because their senses are only geared to fine-grained molecular properties, not phenomenal properties like transparency or absence of taste. Their commonsense or “folk” conception of water includes its molecular composition, so that predicating “H₂O” of water is merely analytic for these super-perceptive speakers. The mode of presentation of water for them includes its molecular composition, so that the corresponding statement comes out analytic (yet the distribution of water on their planet may be an *a posteriori* matter, as may its phenomenal qualities as revealed to us). The lesson is that epistemic status is *relative* to epistemic faculties, not absolute and inherent. The truth of “water is H₂O” is therefore not essentially empirically known; it *could* be known in the way we know the truth of “water is colorless and transparent”—that is, just by grasping the mode of presentation typically associated with “water”. There are really no empirical essences in the absolute sense: the epistemology is not imprinted on the metaphysics, but only contingently tied to it. I could have made the same point more simply by reference to God: God’s knowledge of the essence of water is not like ours—an arduous *a posteriori* discovery of real essence, preceded by a commonsense apprehension of nominal essence. God sees directly into the inner nature of water, so “water is H₂O” is analytic and *a priori* for him.¹ I didn’t make the

¹ Kripke comes close to appreciating this point in footnote 11 of *Naming and Necessity*, in which he asks whether someone’s knowledge that he is giving these lectures must be *a posteriori*. He remarks: “But, if someone were born with an innate belief that I was going to give these lectures today, who knows?” (40) Here he seems to be envisaging the possibility that the fact in question might be knowable *a priori*: we just need to make suitable alterations in the epistemic powers of the knowing subject—the fact itself does not *dictate* the manner of knowing it. Another problem in all this, of course, is the relative obscurity of the very notion of the *a priori*—what exactly

point in this way only because wheeling in God's knowledge is apt to excite philosophical objection—but it does serve to make the point vivid. The underlying principle is that the epistemic status of a truth as *a priori* or *a posteriori* depends on the epistemic powers of the knower in question, but its modal status does not, being entirely non-relative.

Perhaps even more surprisingly, the same kind of relativity point can be made with respect to necessities that are *a priori* for us. Take Bernard Suits' definition of a game as a rule-governed activity in which the rules proscribe the use of maximally efficient means for securing a goal (like putting golf balls into the holes by hand). Suppose some alien radical interpreters are trying to translate our language into theirs, but have no games in their society and no prior grasp of the concept—*game* is a concept quite alien to them. They are working on interpreting our word "game" and are starting to grasp a bit about its extension, noting that games are rule-governed intentional activities—but they don't grasp the crucial point about inefficient means yet. They bandy the word "game" about (or their purported translation of it), making various true statements about games. Then, further down the line, some bright alien interpreter finally figures out that games are a special subclass of rule-governed activity and adds the crucial clause about restricted means to the definition-in-progress. They have made what is for them an empirical discovery about games, relative to their initial grasp of the concept—finally coming to know the real essence of games. In effect, "game" has been functioning as a natural kind term for them, with some known superficial marks of the kind, but an undiscovered real essence. What for us is *a priori* is for them *a posteriori*. (Similarly, what is *a priori* for my super-perceptive speakers with respect to "water" is *a posteriori* for us: we don't immediately grasp what *they* mean by "water" if we don't already know that water is H₂O.) Obviously, the same kind of story could be told about "husband", "bachelor", and so on. Kant thought that "bodies are extended" is *a priori* and analytic, but can't we imagine beings that are unaware of this property of matter, having no extension-revealing senses and poor geometrical intelligence? They could introduce the term "body" in a natural kind spirit, hazily and ignorantly, and then later *discover* that bodies are extended. The fact that bodies are extended is not *in itself* an *a priori* fact; it is only *a priori* relative to the knowledge of the speakers who express the fact in language and thought—to their particular *conceptions* of things. In Locke's terminology, real

counts as *a priori* knowledge. What is clear is that someone could in principle know any ordinary fact without using their *senses* to do so—the knowledge could just be directly implanted in their brain. The senses are one *route* to knowledge; they do not determine the very nature of the fact known, or indeed the knowing of it. (Here we see a major flaw in traditional empiricism: total across-the-board nativism cannot be ruled out as *logically* impossible.)

essences could become nominal essences and nominal essences could become real essences, simply by altering epistemic powers. No essence is inherently real or nominal, empirical or *a priori*. Metaphysically speaking, there are no empirical essences or *a priori* essences. There are just *de re* essences that are contingently of one epistemic status or the other. All we have are *de re* essences taking on different epistemic values relative to one endowment of cognitive powers or another. And this is entirely what we would expect if we had taken fully to heart the strict separation of epistemology and metaphysics with respect to modality upon which Kripke insisted.

There Are No Empirical Facts

We can now take the separation thesis one stage further, to assert that no facts of any kind are inherently empirical or *a priori*. For any fact expressed by an empirical proposition, there is an *a priori* proposition expressing the same fact; and the same can be said, *mutatis mutandis*, for any *a priori* proposition expressing a fact. Again, this claim may seem surprising, so deep is the tendency to conflate epistemology and metaphysics, but actually it is not so difficult to establish. Kripke offers a quick way to see the point in his notion of reference-fixing: “London is the capital of England” can be *a posteriori* for one person, but *a priori* for another, depending on how they understand the name. If you introduce the name by means of that description, then the resulting sentence will be known by you to be true *a priori*; but if the name is not so introduced, it can be an empirical discovery that London is the capital of England. Basically, it is just a matter of describing the subject by means of the predicate, thus producing a kind of analytic truth. Is “the earth orbits the sun” analytic or synthetic? You may reply that it is obviously synthetic, and I agree: but what if we *define* “the earth” as “the blue planet that orbits the sun”? Then the sentence will come out analytic. It seems that we can perform this trick for almost any empirically known sentence—for instance, we rephrase “gravity obeys an inverse square law” as “the attractive force that obeys an inverse square law obeys an inverse square law”. The language-independent fact remains the same but the proposition varies in epistemic value. If we know enough about the world, we can generate these kinds of paraphrases at will. And remember: every fact that is empirical for us is *a priori* for an omniscient being like God, or a being that knows everything innately. We can also contrive the same kind of epistemic status switch for facts that we typically regard as *a priori*, say mathematical facts. Take “ $2 + 2 = 4$ ”, which is as *a priori* as one could wish. Now re-describe the numbers referred to as follows: “the number of my cats plus the number of my cars equals the number of my kayaks” (I have two cats, two cars, and four kayaks). Then, the proposition goes from *a priori* to *a*

posteriori (and from necessary to contingent). You just pick your descriptions at will and shift the epistemic value. The *fact* about numbers (the mathematical objects and their relations) is not an inherently *a priori* fact; what makes the sentence *a priori* is the particular proposition it expresses—sense not reference, mode of presentation not object presented. The very concept of an *a priori* fact (or an *a posteriori* fact) is a confusion of epistemology and metaphysics. If I am right, virtually any fact can in principle be known *either* by *a priori* means *or* by empirical means (if not by us then by some possible knower), depending on the proposition we choose to represent that fact. But even if that were not so, it would still be confused to suppose that the world divides into two sorts of fact, as an ontological matter; rather, we have two cognitive faculties that make us know facts in two different ways. Again, God helps us understand: do you think that God has any time for a distinction between *a priori* facts and *a posteriori* facts? He may well have time for a distinction between mathematical facts and physical facts, or abstract facts and concrete facts; but he regards talk of *a priori* and empirical facts, interpreted ontologically, as mere projective reification. We can talk of facts being known *a priori* or known *a posteriori*, so long as we are aware of the relativity of such knowledge; but it is a mistake to foist these different modes of epistemic access onto the nature of the fact itself. When giving an inventory of the world, we supply “just the facts”; we don’t divide them up according to how they are contingently and extrinsically known by us—as if the objective world respected our ways of knowing about it. Facts, considered in and of themselves, are epistemically neutral. Of course, there is nothing wrong with using the phrase “empirical fact” to *mean* “fact that happens contingently to be known empirically by beings of a certain type”, so that the self-same fact can also be said to be an *a priori* fact: but I think it is clear that the way philosophers have used the former phrase embodies a far greater commitment to ontological significance than such a relativistic paraphrase suggests.¹

Epistemic Necessity

Someone who has followed me so far might concede that all metaphysical necessity is uniformly *de re*, and accept the strict separation of epistemology and ontology upon which I am insisting, but protest that it *must* be wrong, grotesquely so, to assimilate epistemic necessity to *de re* metaphysical necessity. Isn’t the distinction between epistemic and metaphysical necessity one of the

¹ In an unpublished paper entitled “Ontology without Epistemology” I ask whether it is possible to fashion an objective correlate for the traditional distinction between *a priori* and *a posteriori* truths—something ontological that corresponds to the epistemological distinction. I suggest that this is possible, using the notions of event and change.

principal and irrevocable achievements of *Naming and Necessity*? And isn't it just a plain fact of the English language that "might" is ambiguous between an ontological and an epistemic reading? Surely, here, we find two genuinely distinct kinds of necessity! For how else are we to explain the fact that "water is H₂O" is both metaphysically necessary and epistemically contingent? If modal words had no ambiguity, this would be a simple contradiction; but evidently it is not. Now I thoroughly sympathize with the thought behind these sentiments, but I reject the suggestion that what is true here requires the multiplication of kinds of necessity or any kind of ambiguity claim. Once more, there is nothing afoot except ordinary univocal *de re* metaphysical necessity. Again, this may seem like an outrageous claim, but actually it is easy to establish, and is already implicit in Kripke's own text.

It is true that Kripke appears to commit himself to an ambiguity thesis in such remarks as this: "Obviously, the 'might' here is purely 'epistemic'—it merely expresses our present state of ignorance, or uncertainty." (103) But when he goes on to explain what is meant by this kind of "might" the picture changes. He says: "And so it's true that given the evidence that someone has antecedent to his empirical investigation, he can be placed in a sense in exactly the same situation, that is a qualitatively identical epistemic situation, and call two heavenly bodies 'Hesperus' and 'Phosphorus', without their being identical... being put in a situation where we have exactly the same evidence, qualitatively speaking, it could have turned out that Hesperus was not Phosphorus; that is, in a counterfactual world in which 'Hesperus' and 'Phosphorus' were not used in the way that we use them, as names of this planet, but as names of some other objects, one *could have had* [my italics] qualitatively identical evidence and concluded that 'Hesperus' and 'Phosphorus' name two different objects.... we *could have* [again, my italics] evidence qualitatively indistinguishable from the evidence we have and determine the reference of the two names by the position of two planets in the sky, without the planets being the same." (103-4) Kripke is here analyzing what it is for something to be epistemically possible, and he employs the apparatus of a qualitatively identical evidential situation combined with a modal condition: one *could be* in an identical evidential situation and it not be true that "Hesperus" and "Phosphorus" co-refer. I italicized the modal expressions in the quotation from Kripke to highlight the appeal to a modality in analyzing epistemic possibility. What kind of modality is this? It had better not be epistemic modality or else the analysis is completely circular, and anyway it clearly is not. It is regular good old metaphysical modality. Not that Kripke says as much explicitly, any more than he says explicitly that the modality used to define rigid designation is metaphysical modality. But the entire thrust of the analysis makes

it plain that this must be what he intends: that is, spelling it out, there is a metaphysically possible world in which the same evidence we have in the actual world at a given time is coupled with “Hesperus” and “Phosphorus” not having the same reference in that world. In other words, the evidence we have does not *necessitate* the truth of the identity statement—it is *possible* for the evidence to obtain but for the corresponding statement not to be true. Kripke is, in effect, analyzing so-called epistemic modality in terms of the concept of evidential identity and metaphysical modality. It is metaphysically possible to have such and such evidence and a “qualitatively identical” statement not to be true. Accordingly, this is simply another case of *de re* metaphysical modality doing its routine work: it is not part of the *de re* essence of our evidence that it guarantee the truth of our identity claims. Our evidence is only contingently coupled with the truth of the identity statement we infer from it. Epistemic contingency is the same thing as the metaphysically contingent relation between evidence and conclusion.¹

Similarly, in the case of epistemic necessity, the analysis is that it *is* in the essence of our premises that they guarantee the truth of what we assert on their basis: the premises *could not* hold without the conclusion being true—they necessitate the conclusion. There is no metaphysically possible world in which the premises are true and the conclusion is not true—this is a *de re* necessity concerning the premises. To illustrate the point, consider Descartes’ *Cogito*. Descartes claims that I can be certain that I exist—the proposition that I exist is an epistemic necessity. (It is clearly not a metaphysical necessity, since it is not a metaphysically necessary truth that I exist.) Why is my existence epistemically necessary, according to Kripke’s analysis of that notion? Because the holding of the premises for that belief is inconsistent with its falsity (and the premises themselves are certain): I can be certain that I am thinking, and my existence *follows* (for Descartes) from my thinking. The crucial point is that the conclusion logically follows from the premises (and the premises are certain), so that in all worlds if the premises hold so does the conclusion (this is a *deduction*). But this notion of entailment simply is a kind of metaphysical necessity, expressing an essential property of a particular premise (just as it is an essential property of a conjunction that its conjuncts are true if it is). Thus the notion of epistemic necessity is analyzed by using metaphysical necessity. Given my evidence, I *couldn’t* now be in a world in which I don’t exist (though I could be in a world in which there is no external world). So it is not that we need to

¹ I am only discussing Kripke’s conception of epistemic necessity and possibility here, not others that might be proposed. We could use these phrases to denote simply certainty and its lack, with certainty defined without invoking metaphysical modality—assuming this to be possible. But then there are not two kinds of necessity in any interesting sense, just necessity and certainty.

recognize two sorts of modal operators, which are logically independent of each other; rather, one sort suffices to define the other sort (with some supplementary non-modal apparatus). No ambiguity need be posited. I can put the point succinctly as follows: while Hesperus could not be anything other than identical to Phosphorus, it could have a counterpart planet that was not identical to Phosphorus—where the word “could” here is used in exactly the same sense at both occurrences. Hesperus itself must be identical to Phosphorus, but it is not the case that epistemic counterparts to Hesperus must be identical to Phosphorus—where again the modal words are used purely in the metaphysical sense throughout (there being no other). In sum, so-called epistemic modality reduces to metaphysical modality, and metaphysical modality (as we have seen) is uniformly *de re* modality. The only (irreducible) modalities that exist are *de re* metaphysical modalities. There is no such thing as epistemic *modality*—only metaphysical modality combining with notions of evidence and entailment. There are not two ways of something being necessary, metaphysical and epistemic; talk of epistemic necessity is just a way to register certain epistemological facts—the modal component derives entirely from a particular application of metaphysical modality. It would aid the cause of clarity to ban the language of “epistemic necessity” and “epistemic possibility”, as encouraging misleading ideas, and speak instead of certainty and fallibility, which are frankly epistemological notions. Ordinary talk involving an epistemic *use* of “necessarily”, as in “what you are saying is not necessarily true”, intended to convey the message that the speaker’s evidence does not entitle him to his conclusion, can be readily parsed in terms of the uniform notion of metaphysical necessity—as in “your premises don’t necessitate your conclusion”. Theoretical parsimony suggests such a course, as does Kripke’s plausible analysis of the import of claims of (so-called) epistemic possibility; and it is the natural way to interpret all uses of modal terms to convey an epistemic point.

Other Modalities

Is monism about modality able to handle absolutely all modalities? Here I will briefly consider nomological modality and logical modality. According to some views, tentatively endorsed by Kripke, nomological necessities *are* metaphysical necessities, at least in certain cases; then the assimilation is automatic. Maybe nothing could be gravity (*that* force) unless it obeyed an inverse square law. But without committing ourselves to that strong thesis, we can still declare that nomological necessity is a species of *de re* necessity: objects, properties, and forces have “nomological essences”—ways they have to be or behave given the laws of nature. These essences are not *de dicto* by anyone’s standards, since laws of nature are not *a priori* or analytic. The thesis that all

nomological necessity is *de re*, not *de dicto*, is not likely to provoke serious dissent. Nomological necessity may not be identical to metaphysical necessity, but it is certainly not less *de re* than the latter—not less a matter of how the world is independently of thought and language. Indeed, if we had begun our investigation of modality with nomological necessity, we would have been primed (prejudices apart) to accept that all metaphysical modality is *de re*. That paradigm would have suggested a more general lesson: the idea of some distinctive type of *de dicto* necessity would have seemed freakish and anomalous—as would the conflation of necessity with *apriority*. Nomological necessity is, we might say, aggressively *de re*—not shy about its objective non-linguistic status.¹

Logical necessity presents a more troubling case. By “logical necessity” here I mean the narrow notion of a class of necessary truths made necessary by certain expressions labeled “logical constants”. Let us restrict the logical constants to the standard quantifiers “all” and “some” and the connectives “and” and “not”. There are certainly many formulas (infinitely many) that are necessarily true by virtue of just these expressions, as with the standard tautologies of predicate logic. We can say, following tradition, that such formulas are necessarily true “in virtue of their logical form”. Then what is the *res* on which this kind of necessity depends? In the case of “water is H₂O” the *res* is water, and in the case of “games use inefficient means” the *res* is games: but what is the *res* that corresponds to the logical constants? They don’t, apparently, *denote* anything that could function as the *res*: the necessities they generate seem to arise from their meaning not their reference. So are these narrowly logical necessities, at least, genuinely *de dicto*? If so, the general picture of necessity that I am advocating would be spoiled by this one awkward exception. Such is life, one might say.

However, it is not compulsory to despair of finding theoretical unity, because we can appeal to *de re* locutions in characterizing even this kind of necessity. Thus we can speak as follows: It is in the nature of conjunction that if two propositions are combined by conjunction into a truth, then each of the conjoined propositions is true. It is in the nature of negation that applying negation twice to a proposition is equivalent to the proposition operated on. It is in the nature of universality that if everything is *F*, then some particular thing is *F*. It is in the nature of individuality that if an individual is *F*, then something

¹ I am not worried about different *strengths* of necessity, with the nomological kind weaker than the metaphysical/logical kind, only about the idea that necessity can be grounded in propositions rather than facts (to put it simply). What must be so can be more or less stringent, but it always has its roots in what we talk about not in how we talk about it.

is *F*. That is, we speak of the essential properties of such things as conjunction, negation, universality, and individuality. To fix ideas, these things can be construed as something like Fregean functions, so that logical constants (the expressions) have both sense and reference, like every other expression. Then we are asserting that these functions have certain *de re* essences concerning their impact on the truth of propositions. We simply wheel in a custom-made ontology to play the role of the *res* we need. I am actually quite receptive to this move, being a bit of an ontological liberal, but I know that many people will regard the move as unappealing and *ad hoc*. For the ontologically fainthearted, then, I offer an alternative that still secures the broad result we are aiming for: regard logical necessities as essentially meta-linguistic, making explicit reference to words or meanings, and then take *those* entities to be the *res* we seek. This is really what the positivists suggested quite generally: all necessary propositions are to be analyzed as being *about* meanings or linguistic entities. For instance, for conjunction elimination we say: the meaning or sense of “and” is necessarily such that if “*p* and *q*” is true, then “*p*” is true and “*q*” is true—that is, the *de re* essence of the meaning or sense of “and” is such as to generate those entailments. Semantically speaking, this is like analyzing the sentence “five necessarily has four letters” as “the word ‘five’ necessarily has four letters”, where we straighten out a use-mention error and re-direct the necessity to its proper place, i.e. in the region of words for numbers not numbers. What we must not allow, to prevent any resurgence of the discredited notion of *de dicto* necessity, is that logically necessarily formulas can be necessary in virtue of something other than what they are *about*—their expressed sense as distinct from their explicit reference. And meta-linguistic statements are precisely *about words*, or the meanings of words.¹ Thus we can always find a suitable entity, even for logical necessities, to be the bearer of the essence we need. Necessity accordingly always arises from the *de re* essence of what is referred to.

The Metaphysical Picture

In conclusion, let us step back from the details and focus on the broader picture. I view it as Aristotelian in tendency.² The world consists of a great

¹ If the positivists were to take this line in general, they would be assimilating the essence of references to the essence of words or meanings/concepts. That would not be to eliminate *de re* necessity but to acknowledge it at another level. What is gained philosophically by denying that objects have essences but accepting that concepts do? And, of course, it is massively implausible to try to reduce essences of objects to essences of concepts—as if the necessity of my cat Lucy being a cat is the same as the necessity of my concept of Lucy including the concept *cat*. Cats are necessarily cats even if there are no people with concepts of them around.

² In recent work the author who seems to me to express this metaphysical picture most clearly is Kit Fine: see his “Essence and Modality”, *Philosophical Perspectives*, 8 (1994), 1-16. Our views do not coincide at every point, however.

variety of things with specific essences: particles, people, animal species, chemical kinds, human activities, psychological states, institutions, numbers, meanings, words, and whatnot. These things have their essence—their what-it-is-to-be—independently of our representations of them (unless they are themselves representational entities). Propositions or statements can express or describe these essences—from the outside, so to speak. These propositions can be known in different ways, notably empirically or *a priori*. But the knowledge is not intrinsic to the essence itself; it comes *after* the essence, not as a precondition of it. Essences are not propositional creatures: they do not themselves incorporate any mode of presentation or sense—they belong to the realm of reference or fact. (This is true even when the entity in question is itself a sense or meaning or word.) To fully specify an essence you never need to select a description under which the essence holds. Essences are not proposition-relative. But knowledge is always proposition-relative, always under a description, never irreducibly *de re*. Even when an ascription of knowledge takes a *de re* form, with a term outside the scope of the epistemic operator, there always exists a full propositional *dictum* that captures the subject's state of knowledge. You cannot fully specify someone's state of knowledge without specifying a proposition. Thus necessity and knowledge belong at different ontological levels: essence is purely *de re*, but knowledge is inherently *de dicto*. It is therefore a kind of category mistake to try to reduce necessity to knowledge. The dualism of knowledge and necessity is complete, sharp, and unwavering. A fact is what is necessary; that fact may be expressed by a proposition; that proposition may become known: but the knowledge is strictly posterior to the fact. Divisions between types of knowledge are irrelevant to the way necessities are distributed in the world. Necessities are ontologically uniform, being everywhere *de re*, even though there is pronounced epistemic variety in our knowledge of them. The world is replete with necessities, but none of them is constituted by human cognition or representation (unless they are necessities *of* cognitions and representations). In no sense, then, is necessity a product of the conceiving mind—even when the necessity is “conceptual” (recall my treatment of analytic truth above). Knowledge is no more internally connected to modal facts than it is to any other kind of fact. When God had created all the necessities in the world, he still had not got started on creating mind and language. In fact, at this stage, the epistemological distinction between *a priori* and *a posteriori* knowledge had not even crossed God's mind. Necessity concerns the way *things* have to *be*, not how humans happen to conceptualize the world or represent it in thought or language.

من فرضية العقد الاجتماعي إلى لزومية العقد الطبيعي

Amel ALAOUCHICHE

(Université Alger 2)

amelalaouchiche@yahoo.fr

Abstract.

The objective of this study is to propose a philosophical reading of the origins of the current ecological crisis, especially the ecological system surpasses nature to include such animals and plants, and so all that can be consider as an object threatened by idiocy of man. This threat to diverse took forms such as the destruction, disturbance, mutilation but also fragmentation imposes the urgency of new referential values capable of making life its sacredness. In this context, Western culture was undoubtedly the most blind to the adverse environmental consequences of its development. This crisis reflects a maximalist and misguided use of modern instrumental reason that revealed the supremacy and man's dominion over nature. That said, it is obliged to introduce a deliberate and reasoned agreement with nature for the preservation of our species.

Keywords.

Ecological crisis, contract, instrumentalism, threat, nature.

ملخص.

الغرض من هذه الدراسة هو أن نقترح قراءة فلسفية لأسباب الأزمة الإيكولوجية الراهنة، بخاصة وأن إطار المنظومة البيئية يتجاوز الطبيعة ليشمل الحيوان والنبات وكل ما من شأنه أن تتعرض حياته وبقائه للتهديد بفعل حماقة البشر. هذا التهديد الذي اتخذ عديد الصور كالتخريب والتدمير والاضطراب والتشظي جعل الإنسان في حاجة ملحة إلى ابتكار مرجعية قيمية جديدة تعيد للحياة قدسيتها. في هذا السياق فإن الثقافة الغربية وبلا منازع هي الأكثر عماء بسبب ما أسفر عنه تطورها من نتائج بيئية مشؤومة. هذه الأزمة تشهد على الاستعمال الفاسد والمفرط للعقل الأدوات الحديثة الذي بشر بسيادة وسيطرة الإنسان على الطبيعة. نحن مضطرون إلى إبرام عقد إرادي ومدرس مع الطبيعة من أجل المحافظة على بقاء جنسنا.

كلمات مفتاحية.

الأزمة الإيكولوجية، العقد، الأدوات، التهديد، الطبيعة.

Résumé.

L'objectif de cette étude est de proposer une lecture philosophique des origines de la crise écologique actuelle, surtout que le système écologique surpasse la nature pour inclure notamment les animaux et les plantes, et ainsi tous ce qui peut être considéré comme objet de menace par l'idiotie de l'Homme. Cette menace qui a pris diverses formes telles que la destruction, la perturbation, la mutilation et la fragmentation impose l'urgence de valeurs référentielles nouvelles, capables de rendre à la vie son aspect sacré. Dans ce contexte, la culture occidentale a été sans conteste la plus aveugle aux conséquences environnementales néfastes de son développement. Cette crise témoigne d'un usage maximaliste et dévoyé de la raison instrumentaliste moderne qui a révélé la suprématie et la domination de l'Homme sur la nature. Ceci dit, on est dans l'obligation d'introduire un contrat volontaire et raisonné avec la nature pour la préservation de notre espèce.

Mots-clés.

Crise écologique, contrat, instrumentalisme, menace, nature.

لقد تزايد القلق على سلامة كوكب الأرض بشكل كبير منذ منتصف القرن العشرين وذلك بسبب تزايد النشاط البشري المخل بالتوازن البيئي الطبيعي، ولم تكن الدعوة إلى الاهتمام بالبيئة حكراً على المتخصصين فحسب إنما شملت عديد الميادين من علماء الطبيعة والبيئة إلى البيولوجيين والسياسيين ورجال الأخلاق وكذلك الفلاسفة، هذه الفئة الأخيرة التي راحت تنادي بضرورة وضع إتيقا جديدة أو أخلاق المسؤولية كما سماها هانس يوناس (Hans Jonas) (1993-1903)، باعتبار أن الخطر إنما يشمل الإنسانية جمعاء.

ويعتبر الكثير من الدارسين أن كتاب راشل كارسون الموسوم: الربيع الصامت والذي صدر عام 1962، هو المحفز للحركة البيئية التي عصفت بالأمة خلال عقد كامل من صدوره، حيث أكد أن الاستخدام الواسع لمبيدات DDT قتل ملايين العصفائر المحبوبة لدى الأمريكيين من خلال إضعاف بيوضها - ومن هنا اسم الربيع الصامت - وهو الواقع

الذي من شأنه أن ينعكس سلباً على بني البشر أنفسهم¹، لهذا فإنّ الدّعوة إلى تحرير الحيوان والحفاظ على حقوقه من شأنها أن تشكّل محطةً على طريق تطوير أخلاقي بيئية أكثر شمولاً، أو ما يُعرف بالفلسفة الخلقية غير المتمركزة بشرياً، هذا إلى جانب التّبات باعتبارها كائنات حيّة، والمقصود هو ضرورة استبعاد التّزعة الشّوفينية (chauvinisme) التي تجعل من الإنسان العاقل والرّفيع وحده جديراً بالمعاملة الخلقية²، وإلاّ لكان في مقدورنا أن نستبعد الأطفال ومحزومي الأهلية ومن شائهم من غير أن نُعاني من أدنى تأنيبٍ للضمير.

إنّ البيئة هي الوسط الذي يعيش فيه الإنسان، ولعلّ مؤتمر الأمم المتّحدة الذي انعقد في ستوكهولم عام 1972 قدّم لنا تعريفاً موجزاً ولكنّه جامع لها باعتبارها "كلّ شيء يحيط بالإنسان"³، أو هي "دراسة العلاقات التي تقوم بين الكائنات العضوية أو العضويات (organismes) وبين المحيط الذي تعيش فيه ومُختلف ما تسبّبه له من تغييرٍ وتعديل"⁴، والمعنى أنّ كلّ ما يحويه كوكبنا من أحياء من شأن التّدخل العشوائي وغير المحسوب أن يحدث فيه كوارث غير محمودة العواقب، وهو الأمر الذي يجعل من قضية حماية البيئة مسألة أخلاقيةً وكونيةً في الوقت ذاته.

في هذا السّياق تجدر الإشارة إلى نقطةٍ مهمّةٍ وهي تجنّب اعتبار الأيكولوجيا* إيديولوجيا، حيث لا ترتبط بنظامٍ سياسيٍّ أو اجتماعيٍّ أو اقتصاديٍّ معيّن، إنّما هي مفهومٌ شاملٌ (global) يهتمّ بمستقبل الكرة الأرضية برمتها دون استثناء، ولا علاقة له بقوميةٍ أو جنسٍ. إنّها تسعى إلى نشر الوعي البيئي من أجل إيجاد صيغٍ قانونيةٍ ملزمةٍ على مستوى العالم

¹ مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الإنسان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ترجمة: معين شفيق رومية، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006)، ج 1، ص 17.

² المرجع نفسه، ص 29.

³ جعفر عبد الهادي صاحب، حسين البشير أحمد شفشه، الأيكولوجيا إيديولوجية أنصار البيئة، (طرابلس: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، 2004)، ط 1، ص 16.

*Ecologie: (etym: grec *oikos*, maison, habitat, et *logos*, science, étude (علم) منزل أو بيت). Ernest Haeckel 1866 الطبيعي الألماني.

⁴ Encyclopedia Universalis. Dictionnaire de l'Ecologie, (Paris : Edition Albin Michel, 2001), p. 833.

للحدّ من التدهور الحاصل¹، وبذلك تكون المسألة الايكولوجية مشكلةً دوليةً معاصرةً نظراً لشموليّة الخطر.

هذا، ولطالما اعتبر فلاسفة السياسة أنّ العقد الاجتماعيّ هو الأسلوب الذي لا فكاك منه لتأسيس المجتمع المدنيّ وبالتالي إقامة الدولة هرباً من الفوضى والحالة الطبيعيّة – حالة الحرب – حفاظاً على النوع من الاندثار، وهو ما تجسّد بوضوح في فلسفة الإنجليزيّ توماس هوبز (1588-1679)، الذي اعتبر الخوف المفاجئ من موتٍ مريعٍ هو الهاجس الذي يسكن العقول فيجعلها تهتدي إلى الحلّ المناسب وهو التخلّي عن الحقوق الطبيعيّة لصالح ثلثٍ (tiers) يحصل عليها – الحاكم أو العاهل – مقابل ما يحقّقه من أمنٍ وسلمٍ وطمأنينةٍ، وذلك بسبب أنّ الطّبيعة جعلت الأفراد متساوين وخلقت لديهم رغبةً متماثلةً في الأشياء ذاتها، وهو ما يدفعهم إلى التّنافس فالاصطدام ببعضهم من أجل الاستحواذ عليها، "فمن تساوي القدرات ينتج أملٌ في بلوغ التّهايات، لهذا إذا رغب شخصان في شيء يستحيل أن يتمتعا به معاً أصبحا عدوين...كلّ واحدٍ يجدّ من أجل تحطيم الآخر والسّيطرة عليه..."²، ومعنى هذا أنّ البشر سيعيشون بحسب اندفاعاتهم الطّبيعية العنيفة باعتبار أنّ كلّ شخصٍ معتقداً أنّه الأحسن يثير الآخرين بإشاراتٍ أو كلماتٍ احتقارٍ تؤدّي إلى المواجهة الجسديّة أي التّقاتل.

إنّ الأخطار التي يتعرّض لها الإنسان في حالة الطّبيعة تضطرّه إلى البحث عن سبل النّجاة حتّى يتمتّع بحقّ الحياة في ظلّ السّلم والطمأنينة، وهي الغاية التي يلعب الحساب العقليّ في تكريسها دوراً أساسياً، وذلك من خلال جملةٍ من التّوصيات التي يهتدي إليها الإنسان بواسطة عقله، كأن يستعمل الحرّية التي يتمتّع بها استعمالاً عقلانياً. هذه التّوصيات هي ما يسمّى قوانين الطّبيعة (lois de la nature)، وهو ما يدعمه قول هوبز بأنّ الأهواء التي تجعل الأفراد يجنحون إلى السّلم هي عناصر ثلاثة، أولها الخوف من الموت، وثانيها الرّغبة في أشياء ضروريّة من أجل حياةٍ رغيدةٍ، أمّا ثالثها فهو الأمل في الحصول عليها عن طريق الصّناعة، والعقل وحده بمقدوره أن يوحى بالبنود المناسبة للسّلم³.

¹ جعفر عبد الهادي صاحب، حسين البشير أحمد شفشه، الأيكولوجيا أيديولوجية أنصار البيئة، ص20.

² Hobbes : *Léviathan*, Vol.1, chap.13, p.122.

³ *Ibid*, Chap. 13, p. 122.

في خضمّ هذا تناسي هوبز وفلاسفة العقد الاجتماعيّ الآخرين - روسو، بوفندورف، لوك...- أنّ هناك تهديداً آخر يترصّ بني البشر ويتجاوز قواهم بكثيرٍ، وهو تهديد الطبيعة (menace de la nature) بما تحتويه من ظواهر من جهةٍ، وبما يلحقه بها الإنسان من أضرارٍ من جهةٍ أخرى. وهو الإطار الذي تندرج فيه أطروحة المؤرّخ وفيلسوف العلم الفرنسيّ ميشال سير Michel Serres (مولود في 1930)*، التي تتّضح في كتابه: العقد الطبيعيّ le contrat naturel (1987)، حيث يؤكّد على إلحاحية المطلب الإيكولوجيّ ويصرّح فيه بأنّ الإنسان لا يملك حقوقاً مطلقاً على الطبيعة، وإن انتقل من موقع المغلوب على أمره فيها منذ ديكارت (1596-1650) إلى موقع السيّطرة والتحكّم فيها، فإنّه اليوم بسبب التغيّرات المناخية والتكاثر غير المفسّر للزلازل والكوارث الطبيعية الأخرى، وما تسبّب فيه من عنفٍ موضوعيّ شاملٍ (violence objective globale) جعل من الأرض ضحيّة¹، عليه أن يعيد مراجعة العلاقة مع هذه الطبيعة التي بالغ في اعتبارها مجرد أداةٍ، وبعد أن أحكمنا سيطرتنا عليها وغزونا لها علينا أن نُحكم سيطرتنا على هذا الغزو ذاته أي أن نتحكّم في تحكّمنا ذاته، وهو الرّهان الأساسيّ الذي يضعه الفيلسوف. إنّهُ التّفَرّع (la bifurcation de l'histoire) أو التشعّب التاريخي، فإمّا الموت وإمّا التّعايش والتكافل (symbiose)، وهو استنتاج فلسفيّ لا حياة فيه أي لا معنى له إذا لم يندرج في إطارٍ قانونيّ، وهي ثقافة معروفة عند البحارة والمزارعين².

والمعنى أنّه لابدّ لنا من احترام الطبيعة، فنحن عبّر القرون عملنا على سبر أغوار مشكلة العقد الاجتماعيّ التي تتضمّن مفهوم التّبادل - تبادل الحقوق - والعلاقات بيننا ولكنّا لم نسبر أغوار العلاقة مع الطبيعة والعالم، الأمر الذي جعل العلاقة الحالية معها علاقةً غير متوازنةٍ، لأنّها علاقة طفيلية أو تطفلية، والمطلوب منّا هو تغيير وعينا بالعالم.

* مثقّف وفيلسوف علم معاصر، عضو الأكاديمية الفرنسية، مثّل جسراً بين الفلسفة والأدب وحاول أن يجد نقاط الالتقاء الممكنة بين العلوم الدّقيقة والعلوم الاجتماعيّة، وهو من القلائد الذين ورّعوا نشاطهم الفلسفيّ بين التّأليف والتّدريس في الجامعات الفرنسيّة والأمريكيّة، وشغلهم قضية العنف ومنه التّفكير في علاقة العلم بغاياته (أزمة العلم وعلاقته بالمجتمع)، معتبراً العلم ممارسةً ينبغي أن تتمّ في إطارٍ من الحذر والدّكاء والوعي الأخلاقيّ.

¹ Michel Serres, *Le contrat naturel*, p. 28.

² *Ibid*, p. 62.

ومنه إنّه بمقتضى وقوعنا تحت تهديد الموت الجماعيّ يلزمنا أن نخترع قانوناً من أجل هذا العنف الموضوعي، وفي هذا السياق يقول سير: "تتلخص علاقتنا الأساسية مع الأشياء في الحرب والملكيّة، و أنّ مقدار الأضرار والخسائر التي ألحقناها بالعالم في أيّامنا تضاهي تلك التي تركها حرب عالميّة خلفها.."¹. لقد تحوّل صراعنا إلى صراعٍ ضدّ العالم بأسره بعد أن كان صراعاً يُقوم بين البشر، وكأنّه من خلال منطقيّ توليّي محض يبسط المسيطرون إنسانيّتهم على العالم ويعلنون تملّكهم له، وهنا يضرب الفيلسوف مثلاً – هو برغم بساطته المنقّرة – معيّراً، فعندما يبصق أحدهم داخل صحنه وهو في مطعم، يحول بفعله هذا دون طمع الآخرين في محتوى الصحن².

وننوّه في هذا السياق بكتابه الموسوم: الشّر المحض (Le Mal propre. Polluer pour s'approprier ?) الذي يتحدّث فيه بإسهابٍ عن ظاهرة التلويث باعتبارها علامةً على إحراز الملكيّة، وذلك في مختلف الميادين وعند سائر الكائنات الحيّة بما فيها الإنسان، ممّا يجعل فعل التملّك عند سير ذا مصدرٍ حيوانيّ، فيزيولوجيّ، جسديّ وعضويّ، وليس نتيجة اتّفاق أو أيّ قانونٍ وضعي³. والمطلوب ممّا أن نوّسس لعقدٍ جديدٍ يتحوّل إلى معاهدة كراء (traité de location)، فعندما نصبح مجرد مستأجرين يمكننا حينها أن نفكر في السّلم مع البشر أنّه سلّم مع العالم⁴.

يتّضح ممّا تقدّم أنّ هناك نوعاً من التقاطع مع أطروحة هوبز، إلّا أنّ هذا الأخير في نظر ميشال سير أخطأ لأنّ صراع الجميع ضدّ الجميع هي حالة عنفٍ لا يتوقّف، بينما الحرب فهي حالة قانونيّة باعتبارها وضعاً منظّماً لحالة العدوان وتفترض اتّفاقاً سابقاً (un accord préalable)، فحربنا اليوم هي حرب الكلّ ضدّ الكلّ ولكن ليس بالمفهوم الهوبزي، وذلك لوجود عدوّ مشترك وموضوعيّ للعالم البشريّ بأسره⁵.

في هذا السياق، فإنّ الحلّ إنّما يكمن في تأسيس حقّ يمكن عدّه أدنى تحديّ جماعيّ للفعل الطفيليّ أو التطفليّ، بخاصّةٍ ونحن ندرك أنّ مسألة الحقوق إنّما عبّرت تاريخياً عن

¹ Ibid, p. 58.

² Ibid, p. 60.

³ Michel Serres, *Le Mal propre, Polluer pour s'approprier ?*, p.15.

⁴ Ibid, p.74.

⁵ Michel Serres, *Le contrat naturel*, pp. 30-31.

نوع من التحرير (libération) لفئة الغرباء والفقراء والأطفال والنساء، حتى تصبح موضوعاً له وتتمتع بأهلية أمام العدالة أي القانون وكذلك الخدمات العامة، وبالطبع فإن العقد الاجتماعي كان ضرورياً لتكريس هذا الوضع وتحقيق نوعٍ من التوازن في المجتمع البشري، ولكنه لم يكن كافياً وظلّ قاصراً عن حماية العالم الذي يأوي الإنسان، والنتيجة أنّ العقد الطبيعي الذي سينادي به سير إنّما يتولّى الدفاع عن أطروحةٍ جديدةٍ تقوم على الاعتراف بأنّ الأحياء والموضوعات الجامدة وكلّ ما يندرج تصنيفه في إطار الطبيعة هو موضوعٌ للحق، ومنه علينا أن نفكر في عقدٍ طبيعيٍّ معها كما سبق وأن فكرنا فيما مضى في عقدٍ اجتماعيٍّ بين البشر والأمم فقط. إنّهُ عقد طبيعيٍّ واجتماعيٍّ من نوعٍ جديدٍ نحقق من خلاله السّلم مع العالم حفاظاً على وجودنا واستمرارنا في الحياة.

إنّ كتاب *العقد الطبيعي* لميشال سير يشكّل في الواقع ذروة تفكيره في هذه المسائل، والقضايا التي تناولها فيه يمكن إجمالها في صرخةٍ أطلقها ضدّ الخلل والاضطراب والعنف الذي صار يسمّ علاقة الإنسان بالطبيعة والمجتمع – وهو الذي كان من أشدّ المستنكرين لإلقاء أوّل قنابل نوويةٍ في تاريخ البشريّة بل وشكّلت باعترافه منعطفاً رئيسياً في تفكيره - وراح ينعي حالة التفتّت والتفكّك في التعامل مع الطبيعة التي تمّ تقسيمها إلى أجزاء وميادين مستقلةٍ عن بعضها البعض، وكأنّه لا يوجد في الأساس ما يجمع بينها، داعياً من خلال ذلك إلى نظرةٍ جديدةٍ تتحكّم في تحكّمنا وسيطرتنا على الطبيعة التي بتنا نبذو ضعفاء أمامها، والسؤال هو: لماذا علينا القيام بذلك ؟ وهناك أسئلة كثيرة أخرى تفرض نفسها من قبيل:

- هل إلزاماتنا الخلقيّة تجاوزت بني البشر لتشمل الطبيعة بما تحويه من كائناتٍ حيّةٍ حيواناً كانت أو نباتاً ؟
- إلى أيّ مدى حرّرتنا الاختراعات التّقنية ؟
- وهل يجوّز أخلاقياً السّيطرة على ما هو غير بشريّ ؟

إنّ الجواب لا محالة مرتبطٌ بما أحرزته التّقنية في حقّها – الطبيعة – من تجاوزاتٍ عنيفةٍ بخاصّةٍ بالاعتقاد في التّصوير الوهمي للغرب، واعتباره الجنّة والمرجعيّة الأرضيّة التي ينبغي أن تقتدي الشعوب التّقليدية بها. إنّهُ برنامج السّيطرة على الطبيعة أو تدجينها الذي راح الإنسان المعاصر يتمتّع به منذ فجر العلم وما جاء به من تكنولوجيا واستراتيجيّة التّهديد

والهدم، وذلك بالطّبع تحت شعار تحقيق الحاجات وإرضائها، أي هو النّموذج الثقافي الّذي أصبح يبدو وكأنّه إيديولوجيا لتحويل الطّبيعة ومعالجتها وفقاً لهوى الإنسان. هذه التّقنية الّتي يعمل لوك فيري* على توصيفها مُستشهداً في ذلك بهيدغر (1889-1976) يعود أصلها إلى بزوغ (emergence) العلم الديكارتي الحديث، الّذي كان يعدّ الإنسان بتحقيق السّيطرة (domination) على الكون، بحيث شكّل التقدّم الحضاريّ الّذي أحرزه العقل الأمل الّذي انعقدت عليها فلسفة الأنوار والمحرّك الّذي بعث فيها الحياة، وبرغم هذه العقيدة كنّا لا نزال في نظر فيري بعيدين عن هذا الكون الّذي تلاشى فيه اعتبار الغايات (les fins) بشكلٍ خاصّ لصالح الوسائل (les moyens)، والمعنى أنّ عقلانية القرنين السّابع عشر والثامن عشر قامت على مشرّع السلطة أو الهيمنة العلميّة (la maitrise scientifique) على الطّبيعة ثم على المجتمع، وقامت على مطمعٍ أي قصدٍ انعتاقٍ أو تحريريّ (visée émancipatrice)، لأنّ السّيطرة على العالم لم تكن تحكمها الرّغبة أو الإعجاب بقوتنا الخاصّة إنّما حكمها إحراز بعض الأهداف الّتي حملت اسم الحرّية والسّعادة.

بهذا المعنى وتحديداً من أجل هذه الغايات شكّل تطوّر العلوم بالنّسبة لأسلافنا اتّجهاً (vecteur) لتطوّر آخر، هو تطوّر الأخلاق أو الآداب (les mœurs)، ربّما كان تصوّراً وهمياً

* هو مفكّر وفيلسوف فرنسي معاصر ووزير تربية سابق (2002-2004)، من مواليد 1951، ألف " الفلسفة السياسية" بالتعاون من آلان رونو، وكذلك العديد من المؤلّفات الفلسفية وذات الطّابع البيداغوجي.

من طرفهم لكنّه لم يكن ماكيافلياً أبداً. إنّ نظرتنا التّقنية للعالم كما يقول فيري تطلّبت خطواتٍ إضافيةٍ وهي أن تمتنع الإرادة عن مقصد الغايات الخارجيّة لتصبح موضوع ذاتها، وهو ما حصل تحديداً مع نيتشه (1844-1900) في نظر هيدغر من خلال مفهوم إرادة القوّة (la volonté de puissance) الّتي تعبّر عن الأسّ أو الركن الميتافيزيقيّ الحقيقيّ للتّقنية الكوكبيّة الّتي نسبح اليوم في ظلّها، وهي تشكّل الإرادة الأصليّة (volonté authentique) الّتي تهفو لتصبح " إرادة الإرادة "، فتكفّ عن كونها إرادةً ترغب في شيء لتنشد زيادة وإنماء قوتها الحيويّة الخاصّة، حتّى تصل إلى كمالها ومنتهاها، وهي حين ترغب في ذاتها تصبح سيطرةً من أجل السّيطرة أو قوّةً من أجل القوّة وتكفّ عن الانقياد كما هو

الحال في التطورية المثالية للأنوار، ولا يمكن أن ننكر بأنّ حياتنا السياسية بدأت تندرج وتندمج في هذا الإطار من الأفق التقني¹.

وإن كان هيدغر قد بقي سجين الطرح الأنطولوجي لمسألة التقنية عندما اعتبرها المظهر الحاسم للحدثة والعقلانية الغربية، فإن هربرت ماركوز (1898-1979) - وهو أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت - أكّد على الطابع الاجتماعي والتاريخي في تناولها، لأنّه إنّما هدف إلى إبراز وكشف آليات السيطرة التي كانت تمارس في ظلّ المجتمع الصناعي، ولم تعد الطبيعة مصدر تأمل فلسفي ومدعاة للتّهيب والاحترام بل مجرد مجال يصلح للغزو والسيطرة البشرية وذلك استناداً إلى تصوّر أنثروبولوجي مفاده تصوّر الإنسان ذاتاً والطبيعة موضوعاً، ممّا جعل الإنسان يدخل مع الأشياء في علاقة استحواذ وسيطرة.

يتّضح ممّا سلف اشتراك كثير من الفلاسفة ومن بينهم ميشيل سير في نقد الأطروحة الديكارتية والدعوة إلى استبدالها بمنطق التحكم في التحكم البشري، وليس المقصود بذلك تجريم التقنية وإدانتها، إنّما المقصود هو ترشيدها وإقامة نوع من الحكامة أي التصرف الرشيد (gouvernance) إزاءها. لقد بدأت الحدثة (la modernité) كما يقول سير بثقافة مكرّفة هي ثقافة مطاردة الإنسان والزوايا البولييسية والتعطّش للقوة والمجد وتحول كلّ ما في الطبيعة إلى مصدر إعاقة له².

وقد انطلق في تحليلاته من ضرورة التأسيس لمفهوم هدنة تنشأ إبان هذه الحرب الموضوعية على الطبيعة، وعلى حقّ التكافل أي المسؤولية التي تقوم على حقّ الضيف (l'hôte) وليس الطفيلي (le parasite) - الذي هو وضعنا الحالي - والذي يستند على مفهوم الإفراط في الاستغلال والتّهيب، حيث يُفترض في الإنسان أن يمنح الطبيعة بقدر ما تعطيه³. إنّ قضية العقد الطبيعي ترتبط بالعلم، فهناك نوع من الاتفاق المعرفي إلاّ أنّه لا يقيم السّلم مع العالم فالعلم باعتبار موقعه اليوم كحدث (fait) وقانون (droit) يضع العلماء في موقع الرّقيب أو موقع من يتسبّب في إحداث العنف في العالم، بخاصّة وأنّ العالم العالمي كما يقول الفيلسوف يقدّم اليوم صورة وجه مؤلم لجمال مشوّه وأبتر (mutilé). إنّ

¹ Luc Ferry, *Dieu ou le sens de la vie, essai*, pp. 216-218.

² Michel Serres, *Le contrat naturel*, p.15

³ *Ibid*, p. 65.

الجمال يتطلب السّلم، والسّلم يفترض عقداً جديداً، ومنه علينا أن نقرّ السّلم بيننا لنحيا العالم والسّلم مع العالم لنحيا أنفسنا¹. لقد فقدنا العالم بأن حولنا الأشياء إلى أصنامٍ أو بضائع². إنّ الخطر قائم لا محالة والسؤال هو كما يقول سير: ما الذي ينبغي فعله؟ متى؟ وكيف؟ وماذا نقرر؟

وتدليلاً على مفهوم العقد الطّبيعيّ يتناول الفيلسوف مثلاً عن صورة السّفينة أو الباخرة، حيث يتجنّب البحارة الدّخول في صراعٍ بينهم لأنّ الجماعيّ أو المشترك (le collectif) الذي يجمعهم ويضمّهم سيكُون عُرضةً للتّحطيم، هكذا بالضبط هو حال الأرض التي يعيش عليها البشر، إذ جعل منها الإنسان سفينة من خلال إخضاعها لجبروت التكنولوجيا وقوة التّفنية التي لم يسبق لها مثيل، والمعنى أنّ الأرض هي السّفينة باعتبارها حيّزاً محدوداً وملجأً وحيداً ينبغي الحرص على سلامته والتّفكير الإيجابي المتروّي والنّاضج والمسئول في التّعامل معه وذلك على المدى الطّويل، غير أنّ الواقع يبيّن أنّ الحرص إنّما هو على الإنسان لا السّفينة وذلك بمقتضى العقد الاجتماعيّ فحسب.

إنّ العقد الطّبيعيّ الذي يقترحه ميشال سير - وهو شبيه بعقد الزّواج - إنّما يعني به نوعاً من الاعتراف (la reconnaissance) الميثافيزيقيّ من طرف كلّ جماعةٍ تعمل وتعيش في هذا العالم المعوّلّم الذي يضمّها وغيرها من الجماعات الأخرى السّياسية التي اجتمعت بفعل عقد اجتماعيّ، أو كانت عسكرية أو تجارية، بما فيها الجماعة الخبيرة المؤتلفة بواسطة عقد علميّ، والجماعة هنا تتجاوز الإنسان وهو الأمر الذي يفرض تساؤلاً يتعلّق بمن يتولّى إمضاء هذا العقد أي بالمتعاقدين كما كان الشّأن بالنّسبة للعقد الاجتماعيّ الذي هو في الأصل فرضية لتأسيس المجتمع المدنيّ وشرطاً لوجوده، فليس ثمة وثيقة ولا تاريخ ولا احتفالات أقيمت بشأنه.

هذا العقد الطّبيعيّ يعترف بنوعٍ من التّوازن بين قوتنا الحالية وقوى العالم كما كان العقد الاجتماعيّ يعترف ببعض المساواة بين أطرافه المتعاقدة³، والمعنى أنّ هذين العقدين - الاجتماعيّ والطّبيعيّ - إنّما هما بمثابة شرطٍ للاستمرارية، ولو حاولنا اليوم العمل على

¹ Ibid, pp. 45-47.

² Ibid, p. 54.

³ Michel Serres, *Le contrat naturel*, p. 78.

حماية نوع حيواني من الانقراض لكننا بطريقة افتراضية (virtuelle) على الأقل نعرف له بنوع من الحقوق هو حق الحياة أو الوجود (le droit à l'existence). إن الإنسان في نظر سير هو الذي يسهر على تأسيس هذا العقد الطبيعي بين بني جنسه وبين الطبيعة حتى يحمي نفسه من نفسه ويضمن البقاء على قيد الحياة على هذا الكوكب.

هذا واستكمالاً لموقفه يتطرق سير إلى العلاقة بين العلم (science) والقانون (droit) أي بين العالم الاختصاصي (le scientifique) والمشرع (le législateur)، فالحقيقة العلمية تنطلق من فرضية تحتاج إلى زمنٍ قد يطول ليتم إثباتها مما يجعل انبثاقها عملاً بطيئاً كما أنّ تاريخ العلم إنما تحرّكه المراجعات المستمرة¹، وهو الأمر الذي يمنح القانون نوعاً من التفوق والسيطرة، وضعّ تغير بعض الشيء مع بروز العلوم الدقيقة ليتقهر من جديد في القرن العشرين بسبب الأزمات المتتالية التي مرّت بها العلوم، الأمر الذي راح يتطلب نوعاً من الحذر حيث صار بوسعنا أن نتعرّض إلى خطر الموت بسبب منتجات العلم – العقل – وهو ما راح بدوره يستدعي تدخّل القانون من جديد، والمعنى أنّه لابدّ من توقيع عقد سليم مع المجالين باعتبار أنّ العلوم تتطرق إلى موضوعات العالم والعلاقات بينها، والقانون للعلاقات القائمة بين البشر، ومن الواضح أنّ كلاهما عقل وإن تصارعاً، وعن تحالفهما وانسجامهما وحده يتحدّد مصيرنا.

في هذا السياق يتحدّث سير بإسهاب عن محنة العلماء والفلاسفة عبر التاريخ من أمثال سقراط وغاليلي، هذا الأخير الذي لم تنصفه قوانين عصره مطلقاً برغم صدق وصحة دعاويه، والمعنى أنّه لابدّ من عقد معرفة (contrat de connaissance) حتى يتسنى للعالم أن يحكم ويشرّع². على العقد الطبيعي أن يكون عقداً منصفاً وهو ما لا يتسنى تحقيقه إلا إذا كان العقل الذي نعتمده العلوم العقلية عقلاً عادلاً، يصل بين الحكم (le jugement) والعقل (la raison)³ الذي يحكم بحذر، وهذا تفادياً للشّر الذي تكون العلوم والتقنيات مسئولة عنه.

¹ Ibid, p. 127.

² Michel Serres, *Le contrat naturel*, p134.

³ Ibid, p.143.

علينا أن نعمل على انبثاق نوع من البشر الذين يحترمون الطبيعة وهو ما يُمكن إحرازه من خلال التثقيف (l'instruction) والتربية (l'éducation)، فنحصل على ثلث متكوّن (Tiers instruit) أي شخصٍ مختلفٍ يملك ما يكفي من المعلومات الضرورية، يحرز وعياً وحباً حارفاً للأرض وللإنسانية. إنّه الحكيم (le sage) الذي تقوم تربيته على تلافح الثقافات الذي يسمح له بالانفصال عن مرجعيّاته التقليدية لينغمس في الأماكن الجديدة التي لا يعرفها ولا يسيطر عليها. علينا في نظر سير أن نتعلّم وندرّك محدوديتنا وتناهيها (finitude) إلى جانب لا تناهيها (infinité)، ومنه نحن بحاجةٍ إلى إتيقا مشتركة (éthique collective) لمواجهة هشاشة العالم¹. بمقدور التربية أن تكون وتقوّي موجوداً حذراً يحكم بنهايته، وتثقيف العقل الفعليّ يجعله ينطلق في صيرورة أي نحو مصيرٍ غير محدود².

ينبغي أن نتجنّب أن يتحوّل ما كان يساهم في تحريرنا إلى سلطةٍ أو قوّة تستعبدنا وهو الموقف الذي يقترب كثيراً من مقاربة هانس يوناس، فالطبيعة التي كانت موضعاً للتأمل أصبحت مجالاً للسيطرة ممّا جعل الفعل الإنسانيّ (l'agir humain) ينحرف ويتحوّل في جوهره وذلك بإيعازٍ من التّقنية الحديثة وإفرازاتها الهائلة، هذه الطبيعة التي كانت قائمة بذاتها وتعتني بنفسها وبالإنسان في آنٍ واحدٍ، ولم تكن بمقتضى ذلك موضوعاً للمسئولية الإنسانية³، أصبحت بفعل أفق المستجدّات الحاصلة في الحقل التقني ضحيّة، وهو الواقع الذي فرض ضرورة التفكير في وضع إتيقا جديدة تختلف عن الأخلاق التقليدية التي كانت تعنى بالإنسان فحسب، لأنّ العلم لم يعد محايداً كما اعتقد الوضعيون، والمعنى أنّ نؤسّس أمراً أخلاقياً جديداً يتناسب والنتائج التي تفرزها أفعال الإنسان وتصرفاته، أي "افعل بحيث تتوافق آثار أفعالك مع استمرارية حياة إنسانية أصيلة على الأرض"⁴، أي لنا أن نفعل ما شئنا حتّى أن نعرّض حياتنا للخطر شريطة عدم المساس بالإنسانية.

لقد صار من الضروري إعادة النظر في التطوّر التكنولوجي بأن يوضع موضع نقاشٍ ومساءلةٍ لأنّه جعلنا نعيش في نوعٍ من العدميّة التي ارتبطت بالتكنولوجيات العلميّة، وبتنا

¹ Ibid, p.125.

² Ibid, p.148.

³ Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad fr Jean Greisch, Paris, Editions du Cerf, 1990, p. 26.

⁴ Ibid, p. 40.

أحوج ما نكون إلى تأسيس أخلاق مستقبل، باعتبار أنّ وجود الإنسان لا يتعلّق بالماضي والحاضر فحسب، إنّما بوجودٍ يمتدّ نحو المستقبل، وهو مستقبل تحفّه المخاطر من كلّ جانب، خطر الانقراض الكلّي للأنواع وعلى رأسها الإنسان، وخطر استنفاد الموارد الطّبيعية وتدمير البيئة بفعل التّفايات النووية، إلى جانب التّلاعب بالجينات..

لقد تمّ استعباد الإنسان داخل فضاء حضارة قامت على أسس مغلوطّة مدّعية، تحالف فيها العلم مع التّقنية والصّناعة وجعلته موضوعاً لها، هذه الحضارة الّتي استهدف عقلها الأنواريّ ومشروعها الإنسانويّ الحديث في البداية تحرير الإنسان، فسكنتها أرادة المعرفة من جهة وإرادة الهيمنة من جهة أخرى، والّتي ما فتأت تنحرف لصالح التّمط الاستهلاكيّ الّذي راح يزداد شدّة وجبروتاً. إنّ السّياق العام الّذي انطلقت منه أطروحة يوناس، حيث حاول التّأسيس لمفهوم للمسئولية جديد، لأنّها مسئولية عن المستقبل أي على الأجيال القادمة الّتي تهتدها في الحاضر، أو مسئولية تجاه من لم يوجد بعد، ومنه بعث أخلاقٍ جديدةٍ ينبغي تبنيها على المستوى السّياسي حتّى تتحوّل إلى فعلٍ وممارسةٍ، هذا الشّعور ينبعث فينا بسبب الهشاشة (fragilité) وخوفنا المتعاضم على من نحبّ كما في وضع الوالدين تجاه المولود الجديد، الّذي يحتاج إلى أن يحيطانه بحبّهما ورعايتهما¹، لأنّه بغير ذلك سيكُون كائنًا معرضاً للتهديد بعد الوجود، وهي كما يبدو مسئولية تقوم على الحاجة بالدرجة الأولى والالتزام بالواجب. إنّها في الواقع كما يقول يوناس مسئولية أنطولوجيّة تجاه فكرة أو مفهوم الإنسان والّتي ينبغي حمايتها².

في هذا الإطار أشار بول ريكور (1913-2005) في حوارٍ أجرته معه مجلّة Ecologie politique إلى ضرورة التّحام السّياسي بالعلمي أو التّقني والإيكولوجي من خلال لجان محليّة ودوليّة تختصّ بالمناقشة العامّة لمثل هذه المشاكل الّتي صارت تكتسي بعداً كوكبيّاً، أي أن يصبح البعد الإيكولوجي جزءاً من فنّ الحكم، حيث طرح مفهومًا عميقاً للاستثناء الإنساني (sentiment d'exceptionnalité de l'homme)، وذلك على اعتبار أنّ الإنسان جزءٌ من الطّبيعة لا محالة إلّا أنّ الجزء الوحيد المميّز بالمعرفة والقدرة على التّساؤل الّتي تعدّ امتيازاً ومصدر شقاءٍ له في الوقت نفسه، إلى جانب المسئوليّة، وذلك داخل المنظومة

¹Ibid, p.185.

² Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, p. 95.

الكونية، ومن هذا المنطلق ينبغي إقامة التوازن كما يقول ريكور بين الإحساس بالانتماء من زاوية، وبين الإحساس بالاستثناء داخلها من زاوية أخرى، لأنّ للإنسان موقعه الخاص في النظام البيئية، وهي فكرة سبق وأن تعرّض إليها ماكس فيبر (1864-1920) وماكس شيلر (1874-1928) على حدّ سواء وذلك عندما قابلا بين مفهوم العقلانية (rationalité) التي هي في العمق الأصل لمفهوم العقل الأداتي.

وقد رأى ريكور في أطروحة يوناس مكسباً قيمياً كبيراً بخاصّة وأنها تكتسي بعداً كونياً، فحتى تستمرّ الإنسانية بعدنا لابدّ أن تستمرّ الطبيعة بعدنا أيضاً، وهذا المعنى يكون الحفاظ على الطبيعة جزءاً من المشروع الإنساني، يجعل من البقاء على الأرض مشروعاً أخلاقياً¹.

ولأنّ شعورنا بالواجب يكون تجاه ما هو هشّ، فإننا في احترامنا للوجود الإنساني علينا أن نحترم الطبيعة ونشعر بواجبنا تجاهها، وهنا يتجلّى الحجم الجديد للمسؤوليّة لأنّها تجاه المستقبل والأحفاد أو تجاه شروط إمكان الوجود في المستقبل المخيف والمهدّد أي نتيجة التوجّس ممّا قد يؤوّل إليه الغد، والمعنى أنّ يوناس يقترح إتيقاً للمستقبل تتأسّس على إنذار يوجّهه للإنسانية جمعاء ولرجال السياسة بشكلٍ خاصّ لأنّهم وحدهم يملكون السلطة والقدرة على مراقبة الخطر عن طريق قرارات يتخذونها، وذلك من خلال إحراز نوع من التضامن (solidarité) مع الطبيعة².

في هذا السياق يتقاطع سير ويوناس، حيث ينادي الثاني بضرورة البحث عن سلطة تملو السلطة، ويعني بذلك إحداث نوع من الرقابة على القوّة التي أحرزها الإنسان على الطبيعة فسخرها أداة طيعة يتحكّم فيها كيفما شاء أي على الخطر التكنولوجي الذي تسببت فيه التقنية، ومنه تكون الأخلاق اليونانية هي أخلاق التحكّم في هذا التحكّم. على الإنسان أن يعتدل في استخدام ما تجود به الطبيعة من طاقات وثروات، وأن يوجّه جهوده نحو استغلال الطاقات المتجدّدة لتحقيق تنمية مستدامة تأخذ في حسابها البعد البيئي

¹ « L'éthique, le politique, l'écologie. Entretien avec Paul Ricoeur. » [Propos recueillis par Edith et Jean Deléage], Ecologie politique. Science, Culture, Société 1993, n°7, été.

²Hans Jonas, op.cit, p. 263.

فنتجّب أنسنه (humanisation) الطّبيعة، وهذا حتّى نتفادى استلابها وذلك في مختلف مستوياتها.

بهذا المعنى تصبح الطّبيعة موضوعاً للفكر الإيتيقي، وهو ما يعبر عن بعدٍ جديدٍ للمسؤولية عند يوناس، نظراً إلى أنّ الأخلاق الكلاسيكيّة لم تعد تصلح لمشاكل عصرنا وهمومه وعلى رأسها الانشغال الإيكولوجيّ الملحّ، وبالتالي نحن بحاجةٍ إلى تكريس جهدٍ جبارٍ للدراسات المستقبلية إذا أردنا العيش في أفضل العوالم الممكنة، فنؤسّس لأخلاقيّ كوكبيةٍ تعزّز وتجسّد بشكلٍ جيّ ثقافة العيش معاً (le vivre ensemble) كما يقول فتحي التريكي. أمّا لو انعطفنا ناحية لوك فيري، فإنّ الإيكولوجيا بالنسبة إليه تعتبر خطراً فاشياً، حيث هاجم في كتابه النّندي: النّظام الإيكولوجي الجديد (1992) الفكر الإيكولوجيّ واعتبره لا إنسانياً (antihumaniste) لأنّه يستند إلى أخلاق غير متمركزة بشرياً (anthropocentrisme)، متوجّهاً بالنّقد لحركتين مختلفتين هُما: الإيكولوجيا العميقة (l'écologie profonde) وقضيّة تحرير الحيوان (la libération animale)، الحركة الأولى التي أسّسها الترويجي إرنست نايس تستند على ضرورة تحقيق وحدةٍ في الوجود بين الإنسان والبيئة باعتبارها محيطه الحيويّ، وبالتالي استبعاد منطق الفردانية (l'individualisme) الذي يقوم على تقديس الذات والتمركز حولها (égocentrisme)، ومنه إحياء شعور الإنسان بالانتماء العميق إلى البيئة بمختلف ما تحويه من كائناتٍ حيّة، والتي تجعل مصيره مرتبطاً بمصيرها.

وتنبغي الإشارة في هذا السّياق إلى أنّ هذه الحركة قد قامت على مبدئين أساسيين هُما: تحقيق الذات (Réalisation de soi) والمساواتية البيومركزيّة (Egalitarisme biocentrique)، حيث يحيل المبدأ الأوّل إلى الوعي بالهويّة الذاتيّة في بُعدها الكونيّ الشّامل، وبالتالي تجاوز المعنى الأوّل الضيّق لها على اعتبار أنّها مرتبطة بشبكةٍ من العلاقات. أمّا المبدأ الثّاني فيقرّ بالمساواة بين كلّ أجزاء ومكوّنات الغلاف الحيويّ وتمثالها من حيث القيمة والمصلحة من إنسانٍ ونباتٍ وحيوانٍ، وهو ما يُعرف بمبدأ الاعتباريّة المتساوية في المصالح¹، أو ما يسمّى بالأخلاق البيئية المتمركزة حيويّاً، والتي تفرض علينا

¹ مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الإنسان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ج 1، ص 59.

إلزاماتٍ خلقيةٍ بديهيةٍ تخصّ الحيوانات والنباتات البرية بحدّ ذاتها، باعتبارها أعضاء في مجتمع الأرض الحيوي¹، وذلك استناداً إلى رفض الأطروحة التي تنحو منحى تراتبي للطبيعة فتنتقل من خلفية أنّ الكائن الحي يحظى بوضعية متفوّقة أو دونية في مجتمع الحياة الأرضي على أساس خلفيته الوراثية².

هذا، وقد تعرّضت الإيكولوجيا العميقة إلى نقدٍ لاذعٍ على يد فيري بسبب مقاصدها الشمولية والميتافيزيقية (Holisme)، علماً أنّه انطلق في التّفكير من ورطةٍ أو معضلةٍ كما اعتبرها الكثيرون وهي: الإنسانية والإيكولوجية، وهي معضلة لأنّ الإنسانية الحديثة كانت طاغية، متمركزة بشرياً ومسئولة بالتالي عن المشاكل البيئية باعتبارها تقوم على قيم الحرية والفردانية التي من شأنها أن تعرّض حياة الإنسان للهلاك، بينما الإيكولوجيا فتبدو كما لو كانت البديل الوحيد لها، ومنه قد يبدو أنّ هناك نوعاً من التّعارض أو المواجهة بينهما.

يعترف فيري بأسبقية العالم الأنجلوسكسوني وكذلك الجرمني في تناول المسائل الإيكولوجية، ويقرّ بإمكانية تحديدها في تيارات ثلاثة، الأوّل منها نظر إلى الإنسان باعتباره المركز الذي ينبغي حماية محيطه، والطبيعة من هذا المنطلق لا يمكن أن تكون موضوعاً للحقّ (sujet de droit) أو كجوهرٍ أو كيانٍ له قيمة في ذاته. أمّا الثاني فمنح بعضاً من المعنى الأخلاقي لبعض الكائنات غير البشرية وهو ما تلخّصه حركة "تحرير الحيوان"، والتي تعتبر أنّ كلّ الكائنات التي تتألم وتشعر باللذة يمكن أن تكون موضوعاً للحقّ وتُعامل على هذا الأساس، ومنه فهي تندرج كما الإنسان في دائرة الانشغالات الأخلاقية. أمّا الشكل الثالث لها فيعبرُ بخاصّةٍ عن حقوق الطبيعة - حقوق الأشجار مثلاً - وهو ما يجعل الطبيعة موضوعاً للحقّ، وهنا بالذات تصبّ أطروحة ميشال سير³.

ولو رجعنا إلى مفهوم الإيكولوجيا العميقة عند فيري، لوجدناها تنبني على نقدٍ لاذعٍ للحضارة الصناعية وللبرالية، فتقوم - كما ألمحنا إلى ذلك من قبل - على فكرة أنّ الحداثة

¹ المرجع نفسه، ص 112.

² المرجع نفسه، ص 127.

³ Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, p. 27.

المتمركزة بشرياً تعدّ طامةً أو نكبةً شاملةً، وهي بذلك تنادي بالتغيير الجذري¹. وعلى خلاف الإيكولوجيا البيئية (l'écologie environnementale) التي هي إصلاحية تعتمد النقد ولكنها تسعى إلى إجراء تعديلاتٍ داخل النظام من دون الإطاحة به².

يعتبر الإنسان في نظر فيري كائناً مضاداً للطبيعة (un être anti-nature) ومن هنا يختلف عن الحيوان، فهو يملك القدرة على إلحاق الأذى بنفسه وعلى معارضة الطبيعة ومخالفة القوانين³، أما الحيوان - الذي يخلو من الحقوق في نظره - فهو شبيهه بالآلة التي تعمل بدقة كما تعرضه الفلسفة الديكارتية، وهو لا يتألم وليس موضوعاً للخطيئة⁴، ولا يستثني في ذلك بعض الحيوانات التي تتصف بنوع من الذكاء والحساسية كالتحلة مثلاً.

هذا، وقد عرفت قضية: هل للحيوان حقوق أو هل يملك وضعاً قانونياً (statut juridique) جدلاً محتدماً في فرنسا ثم في إنجلترا وذلك من أجل وضع حدٍّ للمركزية البشرية، واعتبار أن الإنسان ليس موضوع الحق الوحيد، إنما كل الكائنات التي من شأنها أن تشعر باللذة والألم⁵.

في هذا السياق نجد ثلاثة مواقف فلسفية متعارضة: الموقف الديكارتية الذي سبقته الإشارة إليه، والتقليد الجمهوري الإنساني الذي يقرّ بواجبات للإنسان تجاه الحيوان ليحول بذلك دون تعذيبه، والموقف النفعي الذي أشرنا إليه منذ قليل⁶، والمعنى أننا من تحرير العبيد فالنساء قد نصل إلى تحرير الحيوان في يومٍ ما، ولعلّ الواقع الأوروبي بما تجسده منظمات المدافعة عن الحيوان وغيره أبرز دليل على تغيير الأوضاع وفقاً لهذا المنحى، وللإشارة فإن فيري يتعرض بإسهابٍ لأفكار بيتر سينجر Peter Singer صاحب كتاب "تحرير الحيوان"، ويدحضها استناداً إلى حجة كانطية وروسوية - نسبةً إلى روسو - فوحدها الحرية تمنح الإنسان كرامةً حقيقيةً وتجعل امتلاكه للحقوق مسألةً شرعيةً، ولا يتعلّق الأمر بالعقل فقط أو الذكاء⁷.

¹ Ibid, p. 32.

² Ibid, p. 33.

³ Ibid, p. 40.

⁴ Ibid, p. 60.

⁵ Ibid, p. 66.

⁶ Ibid, p. 68.

⁷ Luc Ferry, Op.cit, p. 73.

حول هذه النقطة يتخذ فيري موقفاً بالرفض واضحاً وصريحاً ضدّ الإنسانية بخاصّةٍ عندما يتطرق إلى تأويل آلان رينو Alain Renault الفلسفي لظاهرة الكوريدا الإسبانية (la corrida)، التي يمنحها بعداً جمالياً باعتبارها تجسّد تفوّق العقل، من خلال إخضاع الطّبيعة الخام التي تمثّل العنف - وهي الثّور المتوحّش - ممّا يجسّد بدوره انتصار الحرّية على الطّبيعة¹ من خلال السيطرة على الحيّ، علماً أنّنا من خلال ذلك إنّما عملنا على الانحدار بالحيوان الحيّ إلى مستوى الشّيئية (choséité). بهذا تكون الإنسانية تيّاراً يعمل على تعذيب الحيوان واجتياح الأرض، ومنه يخلص فيري إلى ضرورة احترام الحيوان فحسب وهي في نظره مسألة لياقةٍ وتهذيبٍ (politesse) ولطفٍ وكياسةٍ (civilité)².

أمّا عن مشروع الإيكولوجيا العميقة فإنّ فيري في دراسته لها يعمل على توصيف مختلف مظاهر ما أسماه "منطق هدم الحداثة" (déconstruction de modernité) المحايث لها، باعتبارها تقوم على الاعتراف بحقوق الطّبيعة وبضرورة وضع حدٍّ للجرائم التي تُرتكب في حقّها أي ضدّ المجال الحيويّ. وينطوي هذا المنطق على ما يلي:

1- نقد الحضارة الغربيّة: الثّورة ضدّ التّزعة المحافظة³، وتقوم على تحرير الطّبيعة بما تحويه من أشجارٍ وحجارةٍ، وهو ما يتطلّب الثّورة على النّظام وليس تعديله فقط.

2- اللّإنسانيّة (anti-humanisme) أو الاختيار الطّبيعي⁴، حيث تتوسّع دائرة موضوع الحقّ (sujet de droit) لتضمّ الكيانات غير البشريّة، وهو ما التمسنا صداه في العقد الاجتماعيّ لميشال سير، والمسئولية مبدأ لهناس يوناس.

3- إعادة طرح مسألة التّقنية وبحثها من جديدٍ، على اعتبار أنّها أقامت حضارةً موجّهة للإنتاج والاستهلاك⁵، وكأنّنا من خلال ذلك نعمل على بعث شخصيات الأساطير القديمة لعلم الخيال، والمطلوب هو مراقبتها وتوجيهها.

¹ Ibid, p97.

² Ibid, p104.

³ Ibid, p119.

⁴ Ibid, p 121.

⁵ Luc Ferry, Op. cit, p. 129.

4- المركزية الحيويّة (biocentrisme) أو تقديس الحياة، حيث انجرف الإنسان في عنفوانه ليتكالب على المجال الحيويّ ويهدّده باعتباره يشمل كلّ العناصر الّتي تساهم في الحفاظ على الحياة¹.

5- الخوف باعتباره انفعالاً سياسياً، وهو خوفٌ كوكبيّ كبير من تلويث البحار وتلاشي الغابات، والنّفائيات الصّناعية وثقب طبقة الأوزون والخطر النّووي و...، ممّا يمنح الخوف وظيفةً إيثقيّةً (une fonction éthique) ونظريّة، لتصبح واجباً أخلاقياً ومبدأً للمعرفة، وهو ما أكّدت عليه الأطروحة اليونانية².

6- العلم والإيتيقا، الميل إلى أن نشقّق من الإيكولوجيا إيتيقا وسياسة بيئية وهو ما يفترض وجود خبراء في هذا المجال، إلى جانب التّساؤل عن إمكانية أخلاقٍ موضوعيّةٍ لن تجد تأسيسها إلّا في مجال البيولوجيا³.

كلّ هذه المواضع في نظر فيري يكتنفها بل يخرقها حقّدٌ على الحداثة. ومن هذا المنطلق يُجري نوعاً من التّقريب المثير بينها وبين الإيكولوجيا النّازية الّتي قامت على ضرورة حماية الطّبيعة العذراء، وهي المسألة الّتي منحت الفيلسوف أصالةً حول الموضوع وذلك في أدبيات الفلسفات البيئيّة، حيث تشترك الأولى - العميقة - مع الثّانية - النّازية - في التّمثيل الرّومانسي أو العاطفي لعلاقات الطّبيعة والثّقافة وهو ما نجد أنفسنا أمامه، ويرتبط في الوقت نفسه بإعادة التّقييم نفسها للحالة المتوحّشة (l'état sauvage) في مقابل حالة الحضارة المفترضة⁴، ولا ينبغي أن ننسى أنّ الإيكولوجيا العميقة إنّما تدافع عن الأسباب العميقة للمشاكل البيئيّة (التلوّث...) ولا تكتفي بمعالجة التّأثيرات السّطحية قصيرة الأمد، لأنّ العالم الطّبيعيّ جدّيرٌ بالاحترام في ذاته، وهو جماليّة الإحساس عند الإيكولوجية النّازية والّذي يقوم على تصوّر لطبيعةٍ عذراء، متوحّشة، نقيّة، أصيلة ولا عقلانية، لا يمكن ولّوجها إلّا عن طريق الإحساس⁵.

¹ Ibid, p.131.

² Ibid, p137.

³ Ibid, p142.

⁴ Ibid, p150.

⁵ Luc Ferry, op. cit, p. 155.

إلى جانب ما تقدّم نجد عند فيري نقداً للمركزية البشرية (l'anthropocentrisme) يندرج في سياق المطالبة بحقوق للطبيعة انطلاقاً من حماية الحيوان والتّشريع لحقوقه¹، بالإضافة إلى كراهية للبرالية نظراً لقيامها على اقتصادٍ بربريٍّ مدّمرٍ يسعى إلى أمركة العالم. هذا، وتتضمّن الإيكولوجيا النّازية في طيّاتها دفاعاً عن الاختلاف وحماية الحيوان إلى جانب المناداة بوحدة الطبيعة والثّقافة²، هذه المسألة التي يولمها فيري اهتماماً خاصّاً لارتباطها بالتنوّع الثّقافي والحيلولة دُون تنميط (standartisation) العالم ونمط الحياة. ويجدُر بنا في هذا الإطار أن نشير إلى الإيكولوجية النّسوية وما أثارته من إشكالاتٍ نظراً للهيمنة الذّكورية حتّى في هذا الإطار، علماً كما يقول فيري أنّ الخلاص يكمن في المرأة، فهي وحدها لم تقطع الصّلة مع الطّبيعة، وتجربة الجسد - الولادة - لديها أبرز تجسيدٍ لذلك³. وممّا لاحظناه أنّه في تتبّعنا لتحليل الفيلسوف كنّا نتوقّع أن يرفض كلّ إيكولوجيا ليعتنق الإنسانويّة المتمركزة بشرياً، إلّا أنّه اقترح إمكانيةً⁴ ثالثةً توضّح من خلالها خطأ ما أسماه البعض بمعضلة الإنسانويّة والإيكولوجيا، هذا الاقتراح يتمثّل فيما يسمّيه بالإيكولوجيا الديمقراطيّة (écologie démocratique). هذه الأخيرة التي تحدّد العلاقة بين الطّبيعة والثّقافة على أساسٍ من أفكار الحرّيّة (liberté) والجمال (beauté) والقصديّة (finalité)⁴، وهي القيم التي ستخلق أفقاً مفتوحاً ينبغي أن نوّسس داخله نظريّةً لواجباتنا تجاه الطّبيعة، ومنه فهذه الأخيرة ليست موضوعاً للاستخدام اللامبالي والمحض، هكذا فقط تكون الإيكولوجيا الديمقراطيّة متمركزة بشرياً ولكنّها تتفادى أخطاء الديكارتية والتّفعية على حدّ سواء.

بناءً على ما تقدّم فإنّ الموقف الذي اتّخذه لوك فيري في الواقع وإن ارتكز على تقديم نقدٍ لادّعاء للإيكولوجية العميقة التي أثبتت على نظريّة تقديسيّة للطّبيعة (sacralisation de la nature)، إلّا أنّه انتهى في خلاصته إلى موقفٍ لا يختلف عنها كثيراً لأنّه يستند إلى استغلال الطّبيعة وحمايتها في وقتٍ واحدٍ، أي استخدامها بطريقة عقلانيّة، وهو ما سبقت إليه نظريات ركّزت على التطوّر الذي يتحالف مع حماية الموارد، ولعلّه التحالف الذي يستند

¹ Ibid, p.157.

² Ibid, p. 168.

³ Ibid, p.188.

⁴ Ibid, pp. 208-210.

إليه مفهوم التنمية المستدامة. ونعتقد أنّ الفيلسوف استطاع أن يثبت بطريقة حاسمة أنّ مسألة أن يكون للطبيعة حقوق لا يمكن الدفاع عنها فلسفياً، وإلاّ فإننا سنقع في شكل جديد من اللاّعقلانية، حيث يؤكّد أنّ مشروع إيتيقا معيارية (éthique normative) لإنسانية يحمل تناقضاً في ذاته¹، ونحن لا نملك تجاه الطبيعة سوى واجبات علينا الالتزام بها.

ختاماً لما تقدّم، لابدّ لنا من أخلاقي بيئية تقوم على مقارنة كلية حتّى تشمل جميع الأحياء باعتبارها جزءاً من الطبيعة، لأننا أصبحنا أعضاء في مجتمع عالمي واحد وبمقتضى ذلك لابدّ من أخلاقي مشتركة للبشرية وهي أخلاق الأرض أي الانتقال إلى المركزية الحيويّة، وبالتالي اعتبار أنّ كلّ ما هو حيّ له قيمة ذاتية وبالتالي له اعتبار خلقي، ومنه ضرورة الالتزام بسلم من الواجبات يختلف عن السلم الكانطي لأنّه سيأخذ في الحسبان تمديد الأمر إلى المدى البعيد، فننصرف بمقتضاه على أساس يتيح لأفعالنا أن تنسجم مع استمرار حياة حقيقية للأحياء على الأرض، تحفظ الغلاف الحيوي (la biosphère) من الدمار بلغة يوناس، بخاصّة ونحن نعيش شعوراً يتزايد إلحاحه بشدّة، والمعنى أن يتخلّى الإنسان عن استغلاله المتوحّش للطبيعة ويعي أنّه مرتبطٌ وجودياً بكامل النّسق الطّبيعي اليوم وغداً من خلال التأثير على مستقبل الأجيال القادمة، وذلك من خلال إعداد وتهيئة الظروف والأوضاع التي ستحتضن وجودها، فيصبح للمسئولية بعداً كونياً استشرافياً.

إنّ هذه المقاربة تزوّم التنبيه وإطلاق صرخة استغاثة قد يتردّد صداها داخل مجتمعاتنا العربيّة التي تفتقر إلى مفاهيم وثقافة بيئية وإن وُجدت فهي ضحلة ومختزلة، لم تصل إلى مستوى التحوّل إلى قناعاتٍ فمبادئٍ للسلوك، ومن جهة ثانية نهدف إلى تنبيه البحث الفلسفيّ إلى استعجالية الانخراط في الهمّ البيئي. ولا يمكننا في هذا السياق أن نتجاهل الأنواع الحيّة غير الحيوانية، لأنّ كلّ انقراض لنوع حيّ هو اضمحلال إضافي في هذا الحياة المعاقبة، وكلّ انقراض هو نوعٌ من القتل الفائق. إنّ وقف جدول الحياة هو أعظم حدثٍ تدميريٍّ ممكن².

¹ Luc Ferry, op. cit, p. 196.

² مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الإنسان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ج 1، ص 204.

إننا نعيش واقعاً يسوده ولعٌ مرضيٌّ بالراحة والرفاه الأمر الذي جعل الإنسان يستنفذ موارد الطبيعة تلبيةً للاقتصاد الاستهلاكيّ السائد، ملحقاً من جرّاء ذلك أذىً كثيفاً وكبيراً بالهواء والتربة والماء، وهي كما نعلم أصل الثروات جميعها، وكأننا في عالم منفلتٍ لا ضابط له. من هذا المنطلق ينبغي أن يدرك الإنسان الغربيّ بخاصّةٍ أنّ اعتبار كوكب الأرض مجرد خزانٍ لا ينضب للطاقات مخصّصة للاستهلاك، هو جريمة في حقّ الأرض والطبيعة والأجيال القادمة، وتعجيلٌ بالكارثة المفجعة التي نسير نحوها، وهو ما يعكس لا محالة تدهوراً روحياً وأخلاقياً في آنٍ واحدٍ، وكأنّ التدهور الذي يلحق بالأرض أصبح هو بالذات شرط التقدم. إنّه نوعٌ من التضحية القربانية¹، وعليه يجب أن يربط كلّ تقدّم بأهدافٍ إنسانيةٍ من حيث الأوليّة. ولا يفوتنا في هذا السياق أن نوّكد على أنّ الإيكولوجيا بأشكالها المختلفة والعديدة إنّما تعبّر في الواقع عن شكلٍ جديدٍ من النضالية.

قائمة المراجع :

- باللغة العربية :

مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الإنسان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ترجمة: معين شفيق رومية، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006)، ج 1.
جعفر عبد الهادي صاحب، حسين البشير أحمد شفشه، الأيكولوجيا أيديولوجية أنصار البيئة، (طرابلس: المركز العالي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، 2004)، ط 1.

- باللغة الأجنبية :

Encyclopedia Universalis. Dictionnaire de l'Ecologie, Paris : Edition Albin Michel, 2001.
HOBBS Th., *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad, François Tricaud, Paris, éditions Sirey, 1971.
SERRES M., *Le contrat naturel*, Paris, Editions Bourin, 1990.
_ *Le Mal propre. Polluer pour s'approprier ?* Paris, Editions le Pommier, 2008.

¹ مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، من حقوق الإنسان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ج 1، ص 258.

FERRY L., *Dieu ou le sens de la vie, essai*, Paris, Editions Grasset, 1996.

_ *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 1992.

HANS J., *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Fr. J. Greisch, Paris, Editions du Cerf, 1990.

L'éthique, le politique, l'écologie. Entretien avec Paul Ricoeur [propos recueillis par Edith et Jean Deléage, *Ecologie politique, Science, Culture, Société* 1993, n°7, été.

LA CONTRIBUTION DES ANCIENS LOGICIENS ARABES À L'EXTENSION DES FORMES DE LA DÉDUCTION (LA THÉORIE DU SYLLOGISME CONNECTIF CONDITIONNEL)

Mahmoud YAGOUBI
(École Normale de Bouzareah)

Abstract.

We propose in these few lines to draw the attention of logic experts to a widespread error in the history of philosophy and especially of logic and which consists of almost unanimous agreement among historians of both disciplines on the mistaken idea that the Arabs played no creative or critical role in the development of logic and especially in the theory of deduction.

Keywords.

Arabic logic, deduction, predicative syllogism, hypothetical syllogism, connective conditional syllogism.

ملخص.

نقترح في هاته الصفحات الوجيزة بأن نلفت إنتباه الباحثين الذين يهتمون بالمنطق حول خطأ نراه يتكرر بكثرة في تاريخ وفلسفة المنطق على وجه الخصوص ويتمثل في اتفاق أغلبية المؤرخين المختصين في هذين المجالين بأن العرب لم يلعبوا أي دور إبداعي أو نقدي في تطور المنطق وخاصة فيما يتعلق بنظرية الإستنتاج.

كلمات مفتاحية.

منطق عربي، إستنتاج، قياس إقتراحي حملي، قياس إقتراحي شرطي، قياس شرطي متصل.

Résumé.

Nous nous proposons dans ces quelques lignes d'attirer l'attention des personnes qui s'occupent de logique sur une erreur très répandue en histoire de la philosophie et surtout de la logique et qui consiste en l'accord presque unanime des historiens de ces deux disciplines sur l'idée erronée que les Arabes n'ont joué aucun rôle créatif ou critique dans le développement de la logique et en particulier dans la théorie de la déduction

Mots-clés.

Logique arabe, déduction, syllogisme attributif, syllogisme hypothétique, syllogisme connectif conditionnel.

On constate que les meilleurs traités de logique en vogue dans la culture européenne et dans celle des pays où elle s'est imposée n'exposent que deux sortes de syllogisme attributif, hérités des travaux d'Aristote, et le syllogisme hypothétique, reçu des travaux des Stoïciens. Ils ne signalent pas du tout un autre genre de syllogisme qu'ont connu et développé les traités de logique arabes écrits par Ibn Sina et ses successeurs jusqu'à Sennoussi (9^e S.H -15 s.j.c). Il s'agit d'un syllogisme appelé « Syllogisme connectif conditionnel » avec ses deux formes, conjonctive et disjonctive.

A titre de rappel, le syllogisme attributif se construit avec trois propositions attributives (deux prémisses et une conclusion). Il présente quatre figures qui comportent dix neuf modes concluants régis par huit règles. Le syllogisme conjonctif ou hypothétique se forme avec trois propositions : la « majeure » qui doit être composée de deux propositions attributives, la première étant l'autécédent, et l'autre le conséquent, et la "mineure" qui est une proposition simple qui pose l'autécédent pour que la conclusion pose le conséquent ou bien détruit le conséquent pour que la conclusion détruise l'autécédent. Il présente deux figures selon que la mineure pose l'autécédent (1^{er} figure) ou détruit le conséquent (2^e figure) et chaque figure compte quatre modes.

Voilà ce qu'ont trouvé jusqu'ici dans les traités de logique lorsqu'ils traitent de la théorie de la déduction héritée d'Aristote et des Stoïciens et à laquelle se sont limités les logiciens européens et leurs imitateurs dans les pays influencés par la culture européenne, dans les limites de ma connaissances, tout au moins.

Mais lorsqu'on parcourt tout ce qu'ont dit les logiciens européens dans leurs traités de logique, depuis Aristote jusqu'à nos jours, on constate que le syllogisme connectif hypothétique n'a été connu ni par les aristotéliciens ni par les Stoïciens. La première fois qu'on le voit apparaître c'est dans les traités de logique arabe qui ont pris en considération la « relation de conséquence » entre le sujet et le prédicat dans le syllogisme connectif attributif, relation qu'ils ont assimilée à la relation d'implication entre l'autécédent et le conséquent dans le syllogisme connectif hypothétique, et ce dans toutes les formes de déduction valides du syllogisme connectif attributif. Ainsi ils ont appliqué les règles de déduction employées dans le syllogisme attributif dont la matière se compose de propositions attributives sous une forme inédite dont la matière est hypothétique et la forme attributive en quelque sorte. Par là, ils ont traité les formes de la proposition hypothétique (l'autécédent et le conséquent) comme si c'étaient les termes d'une proposition attributive (le sujet et le prédicat). Et c'est par ce biais qu'ils ont

découvert une forme nouvelle de déduction qu'ils ont exposée dans leurs traités de logique, sans qu'il soit invraisemblable qu'elle ait été pratiquée spontanément par le commun des mortels.

De cette forme originale, voici un exemple :

Si x est animal, il est mortel
 Et s'il est homme, il est animal
 Donc, s'il est homme, il est mortel

Il est aisé de reconnaître dans ce syllogisme connectif hypothétique le syllogisme connectif attributif qui le sous-tend

Tout animal est mortel
 Or tout homme est animal
 Donc, tout homme est mortel

Là, il convient d'avertir le lecteur que les logiciens arabes ont exprimé les quatre propositions attributives traditionnelles par ce qui équivaut à leur matière dans le syllogisme connectif hypothétique comme suit :

- Universelle conditionnelle affirmative : chaque fois que x est a , il est b
 - // // négative : pas du tout si x est a , il est b
 - Particulière conditionnelle affirmative : Il peut arriver que si x est a , il soit b
 - // // négative : Il peut ne pas arriver que si x est a , il soit b
- Et dans le syllogisme hypothétique disjonctif comme suit :
- Universelle conditionnelle affirmative : on a toujours ou x est a ou il est b
 - // // négative : on n'a jamais ou x est a ou il est b

En respectant la quantification sous les formes indiquées, il devient possible de construire tous les modes des quatre figures attributives dans la forme du syllogisme connectif hypothétique en les soumettant aux règles qui régissent les conclusions.

Il est remarquable que les deux syllogismes ne diffèrent que par le fait que le syllogisme connectif conditionnel est un syllogisme hypothétique alors que le syllogisme connectif attributif est un syllogisme « catégorique ». Cependant les logiciens savent très bien qu'on peut atténuer le ton catégorique de la proposition attributive en la transformant en une conditionnelle qui n'exprime qu'une hypothèse.

La chose sur laquelle j'aimerais insister, c'est que les anciens logiciens arabes, à travers ce qu'ils ont légué à leurs successeurs du neuvième siècle de l'hégire, ont structuré systématiquement la théorie du syllogisme connectif conditionnel (conjonctif et disjonctif) sous une forme exhaustive que nous avons sommairement présentée dans nos « leçons de logique formelle » en arabe. Cela prouve qu'ils ont appréhendé la relation de conséquence sur une sphère plus étendue que celle qu'ont connue les Grecs, et cela en appliquant les règles qui régissent les termes de la proposition attributive aux termes de la proposition conditionnelle.

On peut vérifier la légalité du syllogisme connectif hypothétique donné en exemple par la méthode des tables de vérité employées en logique symbolique pour s'assurer de la légitimité de cette formation inédite :

$Ux [(ax \rightarrow bx) \wedge Ux (cx \rightarrow ax)] \longrightarrow Ux (cx \rightarrow bx)$				$[(P \rightarrow Q) \wedge (R \rightarrow P)] \longrightarrow (R \rightarrow Q)$			
1	1	1	1	1	1	1	1
1	1	1	1	0	1	1	0
1	0	0	0	1	1	1	0
1	0	0	0	0	1	1	0
0	1	1	0	1	0	0	1
0	1	1	1	0	1	0	0
0	1	0	0	1	0	0	0
0	1	0	1	0	1	0	0

La tautologie que donne cette table de vérité indique clairement que le syllogisme en question est un syllogisme légal, c'est-à-dire que c'est une loi logique, et l'on peut procéder de même pour vérifier que tous les syllogismes connectifs conditionnels construits par les logiciens arabes, et mentionnés dans leurs traités et dont Mohamed Ibn youssef Sennoussi (9e S.H) a donné un exposé complet, sont des syllogismes logiques authentiques mais inconnus des anciens Grecs, aristotéliens et stoïciens. Ce genre de syllogisme n'est mentionné par aucun scolastique au moyen âge, ni par aucun logicien européen jusqu'à aujourd'hui. Il n'est non plus signalé par les personnes qui s'occupent de logique dans le monde arabe contemporain et qui n'ont pas encore pris

connaissance de la valeur du leg logique de leurs aïeux, depuis Ibn Sina jusqu'à Senoussi.

On peut s'assurer de tout ce que nous venons d'avancer en parcourant les traités de logique écrits par les auteurs arabes des temps modernes. On constatera que le syllogisme connectif conditionnel n'est ni connu ni même mentionné par ces auteurs pour la simple raison, nous semble-t-il, que ce genre de syllogisme n'est pas connu des européens auprès desquels il ont appris la logique et qu'ils n'ont fait que copier.

Nous avons voulu par cette brève communication attirer l'attention sur un fait que nous avons constaté et qui s'impose à tout esprit qui prend la peine de lire ce que les anciens logiciens arabes ont dit du syllogisme connectif conjonctif et disjonctif. Il verra alors que la théorie de ce genre de syllogisme est une théorie arabe pure par laquelle on a construit une nouvelle structure de déduction qui part de deux hypothèses pour arriver à une troisième et qui fonde la théorie d'Aristote et celle des Stoïciens en une théorie originale par laquelle ils ont effectivement contribué au développement de la logique en l'enrichissant d'une autre façon de syllogiser qui part d'une condition conditionnée pour en tirer une troisième condition.

Il est intéressant de noter que le syllogisme connectif conditionnel se compose de trois propositions toutes hypothétiques ce qui le rend entièrement différent du syllogisme attributif et du syllogisme conditionnel.

C'est là un fait que, désormais, on a pas le droit de méconnaître, de sous-estimer, ou d'omettre, lorsqu'on écrit l'histoire de la philosophie et notamment l'histoire de la logique par cette théorie, les logiciens arabes ont mérité leur place dans l'histoire de la logique, non seulement comme détenteurs de la logique des Grecs, comme on aime souvent à les limiter, mais comme inventeurs d'une façon de raisonner qui a échappé aux anciens Grecs et aux Scolastiques et qui est d'un usage naturel lorsque conditionne une condition.

Signalons enfin à toute personne qui souhaiterait avoir des informations complémentaires sur la théorie du syllogisme connectif hypothétique, qu'elle peut se référer à mes « leçons de logique formelle » où nous en avons donné un aperçu exhaustif. Pour plus de détails encore les spécialistes pourront consulter les ouvrages d'Ibn Sina, de Sawi, de Katibi, d'Ourmawi, de Khounadji, d'Ibn arafa et de Senoussi dans lesquels ils découvriront une théorie logique *sui-generis* qui fait honneur aux anciens logiciens arabes.

BIBLIOGRAPHIE

- ابن سينا: منطق الشفاء، المطابع الأميرية القاهرة 1952.
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، القاهرة، 196
- ابن سينا: النجاة، طبعة الكردي، القاهرة 1939.
- ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1982.
- أرسطو: منطق أرسطو، بدوي مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1952.
- الساوي: البصائر النصيرية، صبيح وأولاده، القاهرة، 1936 هـ
- السنوسي: المختصر في المنطق، مطبعة التقدم العلمي، القاهرة 1321 هـ
- قطب الدين الرازي: شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين الكاتبي عيسى البابي الحلبي القاهرة
- طوابع الأنوار: للأرموي الأستانة 1277 هـ

ARISTOTE, *Organon*, trad. Fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1966.

ARNOLD A. et NICOLLE P., *La logique ou l'art de penser*, Paris, P.U.F. 1965.

DOPP J., *Notions de logique formelle*, Louvain, Editions Nauwelaers, 1967.

GOBLOT E., *Traité de logique*, Paris, A. Colin, 1925.

MARITAIN J., *Petite logique*, Paris, Tequi Editeur, 1951.

TROCOT J., *Traité de logique formelle*, Paris, Vrin, 1966.

THE HARLEM RENAISSANCE AND THE ADVENT OF “THE NEW NEGRO”: THE DEBATE!

Borni LAFI

(University of Jeddah)

bornilafi2005@yahoo.fr

Résumé.

Les Afro-Américains sont souvent perçus comme un corps homogène ou cohérent dans le spectre social et racial aux États-Unis. Ils sont souvent brocardés ensemble lorsque les questions de race, de ségrégation, des droits civils, et d'action positive sont mentionnées comme si les Noirs ont été affectés par ces questions de la même manière ou degré. Cet article tentera de montrer que les Afro-Américains ont été toujours divisés et fragmentés. Leur histoire culturelle a été entachée par des conflits causés par voie intra ainsi que par les différences inter-raciales. Idéologiques, les facteurs de classe, et d'attitude semblent prendre les divisions afro-américains au-delà du vacarme habituel de l'antagonisme noir-blanc. La Renaissance de Harlem et son projet « New Negro » a divisé plus qu'il n'a uni les lettrés noirs dans les années 1920 et 1930. Il peut être considéré comme la pépinière pour les contestations inter-raciales ultérieures dans la littérature et la culture noire de façon générale.

Mots-clés.

Identité collective/individuelle, féminisation, fragmentation, renaissance de Harlem, inter/intra-racial, virilité, masculinité, neurasthénie, nouveau Noir.

ملخص.

كثيرون هم من يعتقدون بأن الزواج من أصول افريقية في الولايات المتحدة يمثلون كتلة متجانسة ومتماسكة ضمن النسيج الاجتماعي و السكاني بأمريكا. و على أساس هذا الاعتقاد يقع غالبا هجؤهم مع بعضهم البعض عند التطرق الى اشكاليات العرق، العنصرية، الحقوق المدنية و التمييز الايجابي كما لو كانت هاته الاشكاليات تؤثر على زواج أمريكا من أصول افريقية بنفس الطريقة و المدى. يجادل هذا المقال الاعتقاد أعلاه و يظهر أن زواج الولايات المتحدة من أصول افريقية كانوا و يظلون دوما متشظين و منقسمين على بعضهم البعض. فتاريخهم الثقافي و الفكري اتسم دائما بصراعات اسست على خلافات عرقية داخلية و خارجية. سبب هذه التسراعات عوامل

ايدولوجية، طبقية و مزاجية. هذه العوامل حولت انقسام زنج الولايات المتحدة من أصول افريقية الى صدام عرقي داخلي تجاوز الصراع العرقي النمطي بين البيض و السود في أمريكا منذ نشأة العبودية هناك. نهضة هرلم و مشروعها الأدبي و الثقافي المتمحور حول مفهوم "الزنجي الجديد" قسما أكثر مما وحدا النخبة الأدبية للزنج من أصول افريقية في أمريكا في العشرية الممتدة بين 1920 و 1930. يمكن اذن اعتبار نهضة هرلم كمؤسس للصراعات الزنجية/الزنجية منذ تلك الفترة الى يومنا هذا. هذه الصراعات و ان قسمت الزنج في الولايات المتحدة فهي ساهمت كذلك في خلق ديناميكية فكرية ارتقت بالأدب الزنجي الى مستوى الكونية.

كلمات مفتاحية.

هوية جماعية/فردية، تأنيث، تشظي، نهضة هرلم، رجولة، ذكورة، نورستانيا، أسود جديد.

Abstract.

African-Americans are often perceived as a homogeneous or cohesive body within the social and racial spectrum in the United States. They are often lampooned together when issues of race, segregation, civil rights, and affirmative action are mentioned as if Negroes or blacks were affected by the above issues in the same manner or degree. This paper argues that African-Americans have always been divided and fragmented. Their cultural history has been marred by disputes caused by intra as well as inter-racial differences. Ideological, class, and attitude factors seem to take African-American divisions beyond the usual din of black-white antagonism. The Harlem Renaissance and its "New Negro" project divided more than it united the black literati in the 1920s and 1930s. It can be seen as the seedbed for later inter-racial contestations in Negro or black literature and culture in general.

Keywords.

Collective/individual identity, Feminization, Fragmentation, Harlem Renaissance, Inter/Intra-racial, Manliness, Masculinity, Neurasthenia, New Negro.

The Harlem Renaissance and its New Negro project are landmarks in the racial and cultural history of blacks in the United States. Both are commendable today for trying to construct a collective and homogenous new Negro identity through doing away with the racial stereotypes in America from slavery to Post-Civil War and Post-Reconstruction times. However, closer looks at this movement and at its racial and cultural claims reveal serious divisions and disputes among its representative leaders and voices. These divisions and disputes survived well beyond the beginning of the 1930s – a beginning that

marked the end of white interests in things black and the demise of the Harlem Renaissance itself. The present paper purports to show, as it revisits the Harlem Renaissance and its New Negro project, that blacks in the United States were neither homogeneous nor cohesive. Their attempts to forge a collective new identity fell prey to competing cultural projects which tended to cancel each other and impacted, as a consequence, later black intra-racial relations. Ideology, class, gender, and attitude factors seemed to take Negro inner disputes beyond the usual clamor of white-black antagonism in the United States. To develop these issues, two essential claims will be made: first, the Harlem Renaissance and its New Negro project shifted the parameters of black racial discourse- characteristic of the era that followed emancipation and Reconstruction- from a concern with disfranchisement, citizenship, and economic and physical rights to a repudiation of the past in order to reconceptualize black identity in new terms. What Negro artists and leaders wanted during the heydays of the Harlem Renaissance was a redefinition of collective black identity around an agency of self-assertion. The advent of the New Negro sought to repudiate the old racial stereotypes in favor of the energetic, race conscious, and empowered black. Second, the Harlem Renaissance and the advent of the New Negro ensued from the social and cultural changes that took place in the United States by the beginning of the twentieth century. These changes were marked by shifts from Victorian genteel values to modern new concerns with primitive manliness and masculinity. They led many white American males, especially among the middle and upper-classes, to distance themselves from civilization and to link primitive manliness and masculinity to the newly emancipated Negro. The re-articulation of a collective new black identity appeared problematic because it did not really do away with white racial stereotypes. It simply turned blacks against each other and deflected their attention from inter-racial issues. More tellingly, since the agency of black self-assertion was influenced by white new interests in primitive manliness and masculinity the advent of the New Negro minimized black women when it did not exclude them altogether.

To deal with the above two claims, the present paper falls into three main parts. The first part contextualizes the Harlem Renaissance and its New Negro project within the social and cultural changes that took place in the United States by the turn of the nineteenth century and up to the end of World War I. Here, focus will be put on how the shifts from Victorian genteel values to modern new concerns with primitive manliness and masculinity led the proponents of the New Negro to distance themselves from the Post-Civil War's discourse of emancipation –which addressed racial uplift, freedom, economic rights, end of violence, and desegregation- to a 'radical' discourse of

black cultural self-expression relayed in masculine terms. In this respect, Gail Bederman (1996) and Michael S. Kimmel (2005) will be called upon to understand the shifts from Victorian genteel values to modern new concerns with primitive manliness and masculinity. The second part of this paper looks at the debate that opposed Booker T. Washington to W. E. Du Bois as they wrangled for “token” or “legitimate leadership” status among blacks during the Post-Reconstruction era. Both repudiated each other because of their comparable positions, respectively within the older and the younger generations in the years leading to the Harlem Renaissance and its New Negro project. Washington and Du Bois stood for two different types of Negroes and their rivalry had lasting effects on the cultural and racial history of blacks in the United States. The third and last part of this paper looks at the place of women in the Harlem Renaissance and argues in accordance with Hazel V. Carby (1998) that the marginalization or exclusion of black women was essentially due to the masculinized nature of the New Negro project. Zora Neale Hurston’s contested role in the Harlem Renaissance’s will be invoked as a useful illustration.

By the end of World War I, Negro migration from the South of the United States continued to swell black population in Northern cities like Chicago, Detroit, and New York. Good paying jobs lured thousands and thousands of blacks from the rural agricultural South to the urban industrial North. The return of black veterans from Europe, the advent of Negro militant and civic groups, and the surge of northern white rebellion against the stifling Victorian genteel values of mainstream American culture and society led to the emergence of Harlem as the capital of Negro art and culture during the 1920s. Harlem offered blacks in the course of a decade what the South of the United States failed offer since the abolition of slavery: an intellectual and artistic community with huge opportunities for publishing and acquiring an audience.

Additionally, in New York and more precisely in Harlem, whites were not much concerned with the racist and stereotypical views popularized in the South and which reduced blacks to savages not much removed from cannibalism. Instead, some white artists like Ridgeley Torrence and Eugene O’Neill, for instance, found in Harlem blacks and in their folk culture and art a vitality that was fast eroding in white American culture. It seemed to them that Negro vitality was a natural consequence of slavery because slavery denied the black man the possibility to evolve and to benefit from the progress that humanity achieved in the course of its history. In a sense, slavery shielded the American Negro from the spoiling effects of civilization. Thus, where less or no civilization at all kept the Negro full of vitality and energy, too much of it

exhausted the white man's vigor and undermined his privileged position as the apex of humanity and the greatest achievement of its progress.

The exhaustion of the white man's vitality was a lively topic in the years that followed the Civil War and during the Reconstruction era. This topic was caused by what Kimmel called the collapse of Victorian patriarchal values linked to ownership of the land and to a predominately rural way of life. Indeed, the disintegration of the plantation system in the South, the emancipation of millions of black slaves, and the changing of market conditions in the industrial North pushed the white man in most regions of the United States- the southern region being an exception due to its defeat in the Civil War- to forgo his genteel Victorian values and embrace a new ethos which rested on high incomes, rapid urbanization, and on more leisure and less hard work. The more money the white man made the more he succumbed to consumerism, pleasure and giddiness. His self-reliance, resoluteness, courage, and honesty- traits usually linked to Victorian genteel manhood- were displaced by what Kimmel called the concept of "marked place manhood." By marked place manhood Kimmel referred to one's need to prove one's manhood in the sphere of economic competition and production.

Yet, in the context of the above changes, it became difficult for the white man to prove his manhood because of internal as well as external challenges. At the level of internal challenges, the shift from Victorian genteel manhood to market place manhood compelled white males, especially those belonging to the middle and upper-classes, to have office jobs either as businessmen or professionals working side by side with women. The shift from Victorian genteel manhood to marked place manhood was accompanied, thus, with fears and anxieties over one's manliness and masculinity. Middle and upper-classes white males felt insecure and threatened by the presence of women in the market place. Their fears and anxieties gained momentum as women demanded more equality and more rights including the right to vote in local and national politics. These demands undermined the structure of the traditional white family- a structure that was based on clearly defined roles and allotted spheres of existence where males ruled and females acquiesced. Also, it represented a frontal assault on the entrenched patriarchal views as to who should or should not assume power and authority in the domestic sphere. As for the external challenges to white manhood, they were linked to the emancipated slaves and more specifically to the flux of immigrants and foreign workers who competed with white men in the job market as well as in the arena of trade unions and other civic organizations. By the time most immigrants and foreign workers became American citizens; their competition heightened the white men's

concerns about their position within the American social spectrum and about their aptitude to be in charge of the future of the nation.

The external challenges to white manhood from immigrants and foreign workers acquired cultural and racial significances in the years leading to the Harlem Renaissance and to the advent of its New Negro project. Indeed, in 1916, almost one year before the end of World War I, Madison Grant published *The Passing of the Grand Race*; a book where he argued that the white race was fading away because it was being submerged by what he called 'the adolescent races'. Grant's arguments drew attention to the near collapse of the long held views in Western tradition and thought and which consisted in defining "the white race as civilized and evolved" whereas it represented "the non-white or colored ethnicities at best as adolescent races which were either backward in the progress of civilization or incapable of assimilation to white civilization altogether." (Pochmara 2011. p. 21). According to Grant, the demise of the grand race was caused by nervousness or Neurasthenia. Though it was first diagnosed in 1856 in the United States, Neurasthenia became a hot topic starting with the 1880s thanks to the neuroscientist George M. Beard and to the educationist G. Stanley Hall. Beard identified Neurasthenia as an evolutionary disease that drained both men and women of their energy and vitality. He related it to too much brain work and to less or no physical efforts at all.

Neurasthenics or those diagnosed with Neurasthenia were basically the overcivilized and the most advanced people on earth. It affected men and women equally. According to Bederman, Beard believed that women became neurasthenics because civilization exposed them to more demanding mental activities, which drained their capacity to be healthy mothers. Similarly, civilization was responsible for men's modern nervousness and weakened or enfeebled bodies. The increased pace of technological advancement in modern civilization were:

the chief and primary cause of [neurasthenia] and very rapid increase of modern nervousness.... Civilization is the one most constant factor without which there can be no nervousness, and under which in its modern form nervousness in its many varieties must arise inevitably. (Quoted in Bederman. 1995. p. 86).

Yet, although Neurasthenia afflicted both sexes, those who suffered most were men since being drained of energy and vitality amounted to their being deprived of manliness and masculinity.

It is interesting to note at this level that in the period that stretched from 1856 to 1890, that is from the moment Neurasthenia was diagnosed to the beginning of the 2nd Reconstruction, manliness and masculinity were interchangeable and they referred basically to the same thing: to what was admirable in man and pertaining to male power as opposed to feminine delicacy and sensibility. Gradually, however, a distinction between “manliness” and “masculinity” started to be made as the former pointed to possessing the proper characteristics of a man- independence in spirit or bearing, strength, courage, large mindedness- and the latter referred to the distinguishing characteristics of the male sex among human beings. The distinction between manliness and masculinity did nothing much to help late nineteenth century white males put an end to the erosion of their power and authority in American society. More tellingly, it induced many observers to blame civilization for the enfeeblement of the white race and to work towards remaking a white manhood that was powerful, energetic, and vigorous.

Following close on Beard’s heels, Hall deplored the fact that white American males were well in the process of becoming weak and decadent. But unlike Beard, he saddled himself with the task of solving neurasthenia in order to remake a white manhood strong enough to resist the emasculating effects of overcivilization. Hall’s solution unfolded as follows:

.... Neurasthenia had posed a paradox: only white men could create a higher civilization; yet higher civilization destroyed white manhood by draining their limited nervous force.... The neurasthenic paradox rested on a linked set of dualistic opposites. Weakness, effeminacy, and civilization had been pitted against strength, male sexuality, and primitiveness. These dualisms were always constructed as opposites, continually at war with one another. Hall solved the paradox by reconciling these dualisms using recapitulation theory. He moved beyond these oppositions by redefining them all as related parts of one development process- evolution of human growth. While a man might be civilized as an adult, Hall insisted, as a *boy* he had been primitive. Boys, he insisted, had access to all the primitive strength lacking to civilized men. By elaborating on this insight, Hall developed an intricate, influential pedagogy based upon the premise that boys could avoid neurasthenic breakdown and become powerful civilized men by taking full advantage of their boyhood access to the primitive. Recapitulation theory, as a means to a primitive virility, became the centerpiece of Hall’s pedagogy. (Bederman. 1995. p. 91-92).

The remaking of white manhood meant, when one bears Hall’s primitive virility in mind, being powerful and strong since both power and strength

shielded the white race from neurasthenia or overcivilization. And to prevent the decline or “the passing of the grand race”, what white America needed was teaching its children to be savages and primitives for as long as possible:

Children’s primitivism was “the light and hope” of the overcivilized world, not only because they were the next generation but because children’s reliving on their evolutionary past provided an unflinching guide towards true evolutionary destiny.... “Childhood and youth in their best impulses of development are not perverse but point more infallibly than anything else to the constant pole of human destiny. *Das ewige Kindliche* [eternal child] is now taking its place beside, if not in some respect above, *Das ewige Weibliche* [the eternal feminine] as man’s pillar for smoke by day and fire by night to lead him on.” Victorian society had revered the eternal feminine as the source of religion and morality. As Hall saw it, however, Victorian feminized religion had grown effeminate and empty... The eternal child- eternal both in the divine truths and in the evolutionary trajectory he embodied— could become “man’s pillar of cloud by day and fire by night” to lead him out of his overcivilized wilderness and into the promised land of racial advancement and powerful manhood. (Bederman. 1995. p. 96).

Hall’s investigation of Neurasthenia and his subsequent calls for powerful manhood led many to engage seriously in physical and athletic activities. Muscular sports like bodybuilding, weightlifting, prizefighting, baseball, and college football gained unprecedented popularity and American society. It was nature, however, which provided the white man with his best antidote against overcivilization and its emasculating effects as camping in the woods, fishing, and hunting became favorite pastimes.

The white man’s interest in nature- a bio-centric and not homo-centric interest- as an effective way to remake manhood is very interesting to our understanding of how the Negro occupied front stage during the Harlem Renaissance in 1920s America. Indeed, white’s infatuation with things black and celebration of the Negro was grounded in the attempt by many whites to reconceptualize manliness and masculinity in terms of the natural and the Negro epitomized nature by excellence. Slavery reduced him to a state of perpetual childhood and his art, music, dancing, folk culture, and traditions were unfettered by white men’s civilization. In a sense, whites in New York and in other northern cities like Chicago and Detroit found in southern Negroes relocated in Harlem and elsewhere what was missing in their civilized society: a natural and a spontaneous reality. They found what they were looking for to remake white manliness and masculinity: strength, vigor, and primitive virility.

It was for the above reasons that Harlem became the place to be for many whites. It became a *Nigger Heaven*- to borrow the title of Carl Van Vechten's 1925 novel- brimming with the unspoiled primitive and with the sensuous or the exotic. But regardless of its merits or of its flaws, Van Vechten's novel along with other works by white artists touching on black life, like O'Neill's *The Emperor Jones* (1920) and *All God's Children Got Wings* (1924), and Paul Green's *In Abrahams Bosom* (1926), provided substantial evidence that the Harlem Renaissance and its New Negro project were, up to a certain extent, a white phenomena which claimed the "naturalness" and "primitivism" of the "adolescent dark skinned races" in order to save the white race from its degeneracy and decline.

Such was the context that ultimately gave America and the rest of the world the Harlem Renaissance and its New Negro project. In a sense, this context ushered in the age of rebellion against the Victorian values which restrained man's natural impulses and encouraged Negroes to capitalize on white crazes for things black in order to think of themselves under the concept of the New Negro- a concept that fostered racial pride and an assertive black identity within American society. Nonetheless, the New Negro concept as well as assertive black racial identity within American society meant different things to different blacks. That was why the Harlem Renaissance leaders and artists needed to agree first on what they meant by the New Negro: was he the displaced rural southern folk black? Or was he the urbanized and somewhat educated colored man or woman who evolved for generations in northern cities and was shielded, as a consequence, from racism and segregation? Also, the Harlem Renaissance leaders and artists had to agree on a workable aesthetic to disseminate their idea of Negro newness. The result was a lively debate which opposed an older generation of blacks presided by W. E. Du Bois to a younger one which included Alain Locke, Langston Hughes, Jean Toomer, Sterling Brown, Zora Neale Hurston, Countee Cullen, and many more. Age was certainly a determinant in the debate that opposed Du Bois to the young Negroes of the Harlem Renaissance. Other factors like background, regional belonging, ideology, and class caused huge intra-racial rifts among the key players of the New Negro movement.

Initially, Du Bois and his younger opponents seemed to agree on the fact that the New Negro was the post Civil War Negro. He was the Negro born after slavery and who deserved immediate full-citizenship, immediate access to freedom of speech, to voting rights, and who demanded the end of segregation as well as the respect of his basic human dignity. Here, one sense the influence of Du Bois- an influence made during his participation in the 1910 Niagara

Falls meeting when the National Association for the Advancement of Colored People (N.A.A.C.P) adopted its platform calling among other things for the full implementations of the 14th and 15th amendments of the American Constitution. Besides being born after slavery, the New Negro was also any dark skinned individual self who was either a child or a grandchild of a former slave. For the younger Negroes of the Harlem Renaissance, like Hughes and other black poets and artists, the New Negro needed to be immersed in his southern black folk culture and traditions. After all Harlem became the hub or “Mecca of Negro America”- so went the argument of Locke, Toomer, Hughes, and their acolytes- thanks mainly to the rural folk masses who migrated from the South of the United States carrying with them a cultural and racial heritage heavily shaped by slavery. Thus, the New Negro was expected to bear in mind his past and in his heritage in order to produce a literature capable, first, of combating racism and of expressing, second, Negro identity within American society.

While Locke and his younger colleagues claimed the masses of black migrants and their folk culture and traditions, Du Bois seemed to distance himself from those very masses and from what he often called their lower dark associations and culture. His call for New Negro artists to stress beauty and propaganda was probably dictated by the conviction that the masses of black migrants did not correspond to what he considered beautiful and commendable in Negro life. As chief editor of *The Crisis*, Du Bois outlined what he meant by beauty and the functions that it fulfilled:

We shall stress beauty- all beauty, but especially the beauty of Negro life and character; its drawing and painting and the new birth of its literature. This growth which [*The Crisis*] long since predicted is sprouting and coming to flower. We shall encourage it in every way... keeping the while a high standard of merit and never stooping to cheap flattery and misspent kindness. (*The Crisis*. May 1925).

Du Bois’ rejection of “cheap flattery” and “misspent kindness” alluded to those among his opponents who continued to cater for white tastes and perpetuate racial stereotypes and prejudices. He wanted New Negro artists to deal with decent black people grappling with real problems in real life situations. Beauty did not necessarily mean, Du Bois maintained, the portrayal of idealist or unreal Negro characters. Rather, it meant portraying praise-worthy hardworking black men and women. Due to his background as a social scientist and a political leader, Du Bois defended true honest art because it functioned as a weapon to wipe America clean from its racial stereotypes and prejudices. And

since he was the first black man with a Harvard and University of Berlin education, he exhibited an intellectual aloofness that set him apart from Negroes whose age, social standing, and prestige among blacks and whites alike approximated or equaled his own.

In this respect, a huge rift drove Du Bois and Booker T. Washington apart and cast them as irreconcilable intra-racial foes. Both of them were Negro elite members and both played significant roles in the years leading to the Harlem Renaissance. On the one hand, Washington belonged to the moneyed Negro class thanks to friendly white philanthropists who provided hard needed cash to set up vocational schools for blacks. Du Bois belonged, on the other hand, to the black cultural elite and was shielded during his life from the racism to which most members of his race were exposed during and after the abolition of slavery. He was born and raised in Massachusetts and his father was a Civil War soldier in a black unit led by white officers. Du Bois was a northern Negro whose experiment of racism was vicarious and never upfront whereas Washington was a former slave and a southern Negro from Alabama whose knowledge of racism was personal and intimate.

The personal trajectories of Du Bois and Washington dictated that they pictured the future of blacks in America differently. Du Bois contemplated a dominant role for the educated black elite or what he called “the talented tenth.” He recommended formal education and the pursuit of foreign languages and fine arts as viable means for young Negroes aspiring to be future race leaders. As for Washington, he argued in favor of occupational training to help the masses of unschooled blacks acquire handy skills in order to succeed in life. His calls for Negroes “to cast [their] buckets where [they] are” relayed his belief in hard work, resilience, and ultimate success. In his autobiographical work *Up from Slavery*, Washington not only preached an ideology of racial uplift in conciliatory terms with white America but also depicted himself as the standard bearer of the huge masses of Negroes or common-run former slaves. His racial uplift project and style of leadership were contested, however, by Du Bois in the essay “On Booker T. Washington and Others,”- an essay included in *The Souls of Black Folk*. Years later, the poet Dudley Randal revisited with gusto the feud between Washington and Du Bois over Negro leadership as follows:

“It seems to me,” said Booker T.,
 “It shows a mighty lot of cheek
 To study chemistry and Greek
 When Mister Charlie needs a hand
 To hoe the cotton on his land,

And when Miss Ann looks for a cook,
Why stick your nose inside a book?"

"I don't agree," said W. E. B.
"If I should have the drive to seek
Knowledge of chemistry or Greek,
Some men rejoice in skill of hand,
And some in cultivating land,
But there are others who maintain
The right to cultivate the brain."

"It seems to me," said Booker T.
"That all you folks have missed the boat
Who shout about the right to vote,
And spend vain days and sleepless nights
In uproar over civil rights.
Just keep your mouth shut, do not grouse,
But work, and save, and buy a house."
"I don't agree." Said W. E. B.
"For what can property avail

If dignity and Justice fail?
Unless you help to make the laws
They'll steal your house with trumpeted-up clause.
A rope's as tight, a fire as hot,
No matter how much cash you've got.
Speak soft, and try your little plan,
But for me, I'll be a man."

"It seems to me," said Booker T._
"I don't agree."

Said W. E. B. (Chapman Abraham. 1986. pp. 470-71)

Randal's poem accurately sketched the huge gulf that separated Washington and Du Bois regarding the becoming of the Negro in the United States in the years leading to the Harlem Renaissance. Washington valued property and ownership of material things as basic outward signs in the shift from being owned as a slave to being a free man capable of owning property. He linked the manliness and masculinity of the post-Civil War Negro to owning a house, money, and manual skills. Conversely, Du Bois stressed the possession of non material things like brain power, liberal education and knowledge as necessary means for the achievement of Negro manliness and masculinity in American society. The Negro was not doomed, Du Bois maintained, to hoeing cotton and

tilling the land or to waiting on “Mister Charlie” and “Miss Ann”. In a sense, Du Bois New Negro was not the rural southern Negro defended and claimed by Washington. He was the exceptional, educated, college bred Negro whose mission was to civilize, elevate, and guide the unfortunate black masses. Moreover, Du Bois was aware, perhaps more aware than his opponent Washington, that the post-Civil War social reality in the South of the United States prevented Negroes from acquiring property and from leading a fulfilling rural life. Slavery was certainly over but it was replaced by a system of production and exchange- the sharecropping system- that was archaic, pre-modern, and which hardly generated cash for employer and employed alike. Washington’s redefinition of Negro masculinity and manliness seemed, if one followed Du Bois’ argument, nothing more than mimicry of Victorian genteel white respectability.

Though Du Bois often claimed that the American identity of the black masses was organically tied to the South of the United States, he repudiated, as pointed out earlier, their lower dark associations and culture. Many New York blacks in 1920s Harlem, especially among those whose presence in the city was decades old and who belonged to the “old Knickerbockers stamp” or “old black aristocracy”, shared Du Bois’ irritation with lower-class Negro associations and culture. They looked down on the masses of migrant southern Negroes, repudiated their ways as they considered themselves “the best people” and “the aristocratic dark circles” who belonged to “the Negro society of the son of New York:”

[They] railed against the lower-class southern Negro with the virulence of good white racists ... To many New York Negroes, the migrants were ‘riff-raff,’ ‘illiterate,’ ‘thoughtless,’ [and] ‘common.’ It was the southern, they said, who created the ‘epidemic of negrophobia,’ the recent spread of antipathy in the North.’ They listened too readily to ‘tramp preachers,’ and were dirty— they were “the lower element to our race... the class who own a lot of dirty rags and dogs and crowds of children.” (Osofsky. 1963. p. 43)

Other intra-racial stereotypes circulated among New York Negroes who looked for every possible way to denigrate migrant southern blacks. They complained, moreover, that whites lampooned all Negroes together and failed to realize that there were different shades of black as well as different types of Negroes. Black intra-racial stereotypes and prejudices coupled with Du Bois’ elitism and with whites’ pursuit of the primitive in Negro life and culture undermined the Harlem Renaissance and its new Negro Project. Racial pride, the pillar of the New Negro concept, hardly materialized as a majority of blacks

internalized the stereotypes that whites affixed to their race and longed to define themselves using white standards and values.

As a reaction, younger members of the Harlem Renaissance felt alienated and insisted following the manner of Hughes, for instance, upon their right to express their individual dark-skinned selves regardless of whether they pleased or offended their black and white audiences. Artists like Wallace Thurman, Claude McKay, and Samuel Schuyler did address black intra-racial stereotypes and prejudices in their respective novels *The Blacker the Berry* (1929), *Home to Harlem* (1928), and *Black No More* (1931). Thurman's novel, the title of which was taken from the black folk maxim "the blacker the berry the sweeter the juice", depicted the vain efforts of Emma Lou Morgan, a high school dark-skinned black student, to be accepted in the circle of her light-skinned Negro friends. In high school as in the University of South Carolina, Thurman's female protagonist wears her blackness not as a sign of pride but as sign of ugliness, depravity, and dishonor. She secretly wishes to pawn her education and diploma for a magic cream or agent that would turn her white. Unable to fit into the light-skinned student population, Emma Lou Morgan leaves for Harlem where she fails to be employed and to be housed. Negro businessmen refuse to hire her because they prefer lighter skinned black female clerks and landlords turn her down because they cannot rent rooms to very dark-skinned women like her. Color prejudice, self-hate, and alienation finally wear down Thurman's Emma Lou Morgan.

The issues raised by Thurman's *The Blacker the Berry*, were basically dealt with in MacKay's *Home to Harlem* where Jake Brown goes to the segregated and cast-built black environment in Harlem after a stint in Europe. Because of its emphasis on certain lurid aspect of black life, MacKay's novel was negatively received by Negro readers and was often compared to Van Vechten's *Nigger Heaven*. Du Bois, for one, contested the accuracy of *Home to Harlem* and lashed at saying:

Home to Harlem for the most part nauseates me, and after reading the dirtier parts of its filth I feel distinctly like taking a bath.... It looks as though McKay has set out to cater to that prurient demand of the part of the white folk for a portrayal in Negroes of that licentiousness which conventional civilization holds back from enjoying. (Quoted in Frank N. McGill. 1992. p. 200)

McKay's novel disturbed and amused at the same time. It stressed what Hughes called the ugly and beautiful in Negro life. It stressed, in fact, everything or anything akin to black life's ordinary quirks. Schuyler's novel

Black No More was a huge success among both white and black readers when it hit the bookstore stands in the early 1930s. It owed its success not to the nauseating “filth” and “dirt” decried by Du Bois but to the fact that it detailed in an ironic way the hidden desires of many blacks for lighter skin colors. *Black No More* described the effects of a scientific discovery that turned blacks into white people and pointed, as a consequence, to the fact that New Negro’s racial pride was basically a hollow motto among a large majority of blacks in 1920s America.¹

Black intra-racial prejudices and black internalization of white stereotypes and standards undermined the Harlem Renaissance and its New Negro project. Yet, the movement suffered most from its marginalization of black women despite the fact that Nella Larson, Arna Bontemps, Jessie Fauset and... Zora Neale Hurston were popular figures in 1920s Harlem. Indeed, being bent on redefining the Negro in masculine terms, the Harlem Renaissance and its New Negro project put black women in inferior positions compared to their male counterparts. According to Carby’s *Race Men*, Du Bois never thought of black women “as intellectuals and race leaders” and “the community he imaginatively brought into being as the symbolic *talented tenth* was gender specific and constructed in masculine terms only.” (Quoted in Pochmara. 2011. p. 35). Hurston’s mistreatment by her fellow Harlem male writers validates Carby’s eloquent remarks. She was caricatured in Thurman’s *Infants of the Spring* as a disgrace to her race. Cast in the ludicrous figure of Sweetie Mae Carr, Hurston appeared incapable of writing books and posed as one who could:

Sweetie Mae was a short story writer, more noted for ribald wit and personal effervescence than for actual literary work. She was a great favorite among those whites who went in for Negro prodigies. Mainly because she lived up to their conception of what a typical Negro should be. It seldom occurred to any of her white patrons that she did this with tongue in cheek. Given a paleface audience, Sweetie Mae would launch forth into a saga of the little-all Mississippi town where she claimed to have been born. Her repertoire of tales was earthy, vulgar and fanny. Her darkies always smiled through tears. [...] Sweetie Mae was a master of Southern dialect, and an able raconteur, but she was indifferent to literary creation to transfer to paper that which

¹ While Harlem and the New Negro were in Vogue, there existed in the 1920s a business of beauty products that catered for the needs of dark skinned blacks who wanted to straighten their kinky hair or whiten their color through bleaching processes. Madame C.J. Walker made a fortune as she marketed her ‘Walker System’- a system applied in the hair straightening business. In New York A’elia Walker, the heiress of J. C. Walker was a regular hostess to prominent Harlem Renaissance and New Negro figures. See Hughes, Langston. *The Big Sea*. New York: Hill and Wang, 1993. pp. 244-47.

she told so well. The intricacies of writing bored her, and her written work was for the turgid and unpolished. But Sweetie Mae knew her white folks... "It's like this," she told Raymond. "I have to eat. I also wish to finish my education. Being a Negro writer these days is a racket and I'm going to make the most of it while it lasted. Sure I cut the fool. But I enjoy it, too. [...] Thank God for this Negro literary Renaissance! Long may it flourish!" (Thurman. 1932. pp. 229-30).

Thurman's negative assessment of Hurston established a pattern of black male criticism that reduced her to a mere cipher in the annals of the Harlem Renaissance. Black negative criticism of Hurston was later taken up by Richard Wright when the Great Depression put an end to white infatuation with things black. Wright steadfastly dismissed Hurston as irrelevant because her work, namely her novel *Their Eyes Were Watching God* cultivated the exotic or stereotypical in black life and lacked vital dramatization and genuine folk portraiture. His dismissal of Hurston spilled over in order to become a dismissal of the Harlem Renaissance and of its New Negro project in general. Thus, in "Blueprint for Negro Writing" he pointed to the servility of black leaders and artists during the 1920s and accused them of behaving like 'French poodles' in the presence of their "white masters:"

Negro writing in the past has been confined to humble novels, poems, and plays, prim and decorous ambassadors who went a-begging to white America. They entered the Court of Public Opinion dressed in the Knee-pants of servility, curtsying to show that the Negro was not inferior, that he was human, and that he had a life comparable to that of other people. For the most part these artistic ambassadors were received as though they were French poodles who do clever tricks. (Addison Gayle, Jr. ed. 1972. p. 315).

"Blue Print for Negro Writing" inaugurated a new phase in black artistic life: the phase of protest literature under the aegis of Wright. Protest literature was marked by a shift from what Wright called pseudo-characters epitomizing white stereotypes of illiterate and primitive blacks to genuine protagonists standing for the struggle of the oppressed among both blacks and whites by those with power and money. Accordingly, Zora Neale Hurston epitomized, the "liaison between inferiority-complexed Negro 'geniuses' and burnt-out white Bohemians with money." Her work belonged, Wright still maintained, to that "foul" and "stillborn tradition" called the Harlem or New Negro movement.

BIBLIOGRAPHY

- Bederman, Gail. *Manliness & Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996. Print.
- Carby, Hazel V. *Race Men: The W.E.B. Du Bois Lectures*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. Print.
- Chapman, Abraham. (ed.) *Black Voices*. New York. Scribner Publishing, 1986. Print.
- Du Bois, W. E. B. "Criteria for Negro Art." *The Crisis*. May 1925.
- , *The Souls of Black Folk*. 1903. New York: Vintage Books, 1990. Print.
- Gayle, Jr. Addison. (ed.) *The Black Aesthetic*. Garden City, New York: Doubleday-Anchor Press, 1972. Print.
- Grant, Madison. *The Passing of the Grand Race*. 1916. New York: Wermood & Wermood Publishing Group, 2012. Print.
- Green, Paul. *In Abrahams Bosom*. 1926. New York: Harper Brothers Publishing Company, 1956. Print.
- Hughes, Langston. *The Big Sea*. New York: Hill and Wang, 1993. Print.
- Hurston, Zora Neale. *Their Eyes Were Watching God*. 1937. New York: Harper & Row Publishers. 1990. Print.
- Kimmel, Michael S. *The History of Men: Essays in the History of American and British Masculinities*. Albany, New York: SUNY Press, 2005. Print.
- McGill, Frank N. (ed.) *Masterpieces of African-American Literature*. New York: Harper Collins Publishers, 1992. Print.
- McKay, Claude. *Home to Harlem*. 1928. Boston: Northeastern University Press, 1987. Print.
- O'Neill, Eugene. *The Emperor Jones*. 1920. New York: Modern American Library, 1954. Print.
- , *All God's Children Got Wings*. 1924. New York: Modern American Library, 1988. Print.
- Osofsky, Gilbert. *Harlem: The Making of a Ghetto, Negro New York 1890-1930*. New York: Harper & Row Publishers, 1963. Print.
- Pochmara, Anna. *The Making of the New Negro: Black Authorship, Masculinity, and Sexuality in the Harlem Renaissance*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011. Print.
- Schuyler, Samuel. *Black No More*. 1931. Boston: Northeastern University Press, 1989. Print.
- Thurman, Wallace. *The Blacker the Berry*. 1929. New York: Scribner Publishing, 1996. Print.
- , *Infants of the Spring*. 1931. Boston: Northeastern University Press. 1992. Print.

Vechten, Carl Van. *Nigger Heaven*. 1925. Chicago: Illinois University Press, 2000. Print.

Washington, Booker. T. *Up from Slavery*. 1901. New York: Dell Publishing, 1965. Print.

الحياة الاجتماعية للعرفان¹

KORMAN, J., VOIKLIS, J., & MALLE, B. F.

Traduit de l'anglais par Farhat MLAYEH

ترجمة فرحات المليح

mlayehfarhat@yahoo.fr

Résumé.

Nous commençons par préciser qu'avant la révolution cognitive, la psychologie sociale a porté sur des sujets se rapportant à ce qui est maintenant connu comme la cognition sociale : des interprétations subjectives des personnes de situations sociales et les concepts et les processus cognitifs sous-jacents de ces interprétations. Nous examinons ensuite deux questions : la cognition sociale implique des concepts caractéristiques et processus cognitifs, et comment les processus sociaux pourraient se former et limiter la cognition. Nous suggérons que la cognition sociale repose fortement sur la cognition générique, mais aussi sur des concepts uniques (par exemple, l'agent, l'intentionnalité) et des processus uniques (par exemple, la projection, l'imitation, attention conjointe). Nous suggérons en outre que les processus sociaux jouent un rôle de premier plan dans le développement et le déploiement de plusieurs processus cognitifs génériques, y compris l'apprentissage, l'attention et la mémoire.

Mots-clés.

Psychologie sociale, cognition sociale, processus cognitifs

ملخص.

أبدأ الورقة بالإشارة إلى أن علم النفس الاجتماعي قد عُني قبل الثورة العرفانية بكثير بمواضيع تماثل ما يُعرف الآن بالعرفان الاجتماعي أي فهم الناس الذاتي للوضعيات الاجتماعية والتصورات والمسارات العرفانية الواسمة لهذا الفهم، ونختبر لاحقا الإجابة على تساؤلين أولهما مدى إمكانية تضمّن العرفان الاجتماعي لخاصيّات تصوّريّة ومسارات عرفانية وثانيهما حول الكيفية التي بها تُشكّل المسارات الاجتماعية العرفان وتُقيّده، ونقترح في هذا الباب أنّ العرفان الاجتماعي يعتمد بشكل كبير على العرفان العامّ لكنّه في ذات الوقت يعتمد على تصوّرات مخصوصة من قبيل الفاعل الاجتماعي والقصدية وعلى مسارات

¹ Korman, J., Voiklis, J. & Malle, B. F., (2015), "The Social Life of Cognition", Cognition, 135, 30–35.

مخصوصة من قبيل الإسقاط والمحاكاة والانتباه المشترك، ونقترح أيضا إضافة إلى ما تقدّم أنّ للمسارات الاجتماعية دورا بارزا في الكشف عن العديد من المسارات العرفانية العامة وتطويرها مثل التعلّم والانتباه والذاكرة. ونُعلّق في الختام على آفاق المقاربة المطوّرة حديثا حول دراسة العرفان الاجتماعي (علم الأعصاب الاجتماعي) وحول اتجاهين علميين مُحتمَلين (العرفان الاجتماعي الحاسوبي وعلم الروبوتات العرفاني الاجتماعي).

كلمات مفتاحية.

علم النفس الاجتماعي، العرفان الاجتماعي، المسارات العرفانية.

Abstract.

We begin by illustrating that long before the cognitive revolution, social psychology focused on topics pertaining to what is now known as social cognition: people's subjective interpretations of social situations and the concepts and cognitive processes underlying these interpretations. We then examine two questions: whether social cognition entails characteristic concepts and cognitive processes, and how social processes might themselves shape and constrain cognition. We suggest that social cognition relies heavily on generic cognition but also on unique concepts (e.g., agent, intentionality) and unique processes (e.g., projection, imitation, joint attention). We further suggest that social processes play a prominent role in the development and unfolding of several generic cognitive processes, including learning, attention, and memory. Finally, we comment on the prospects of a recently developing approach to the study of social cognition (social neuroscience) and two potential future directions (computational social cognition and social-cognitive robotics).

Keywords.152

Social psychology, social cognition, cognitive processes

1. مقدمة

يتمثّل بنو البشر العالم من خلال إدراك المعلومات المتأتية من المفاهيم من قبيل (العدد، السبب) والتركيز عليها وتذكّرها. وبينما تشكّل هذه الصّورة العامّة للقدرات حجر الأساس في أي نظرية عرفانية، فإنّ الحياة الاجتماعية تواجه علماء العرفان بمجموعة فريدة من الأسئلة. كيف يتحقّق التواصل المرن بين أفراد ذوي أهداف واهتمامات مختلفة؟

ما هو أساس الفهم المشترك الذي يمكن الأفراد في المجتمعات البشرية من المشاركة في الحياة الاجتماعية؟ وكيف يتيسر لهؤلاء إثراء فهمهم؟ لقد سعى علم الاجتماع إلى توفير الأجوبة المناسبة لهذه الأسئلة ومثيلاتها عن طريق البحث في الأبنية الاجتماعية الجماعية، ورغم ذلك فهو لم يركز على الكيفيات التي ترتسم وفقها هذه الأبنية في الأذهان الفردية [Rouse, 2007; Turner, 1994]. وفي المقابل فإن علم النفس الاجتماعي قد بحث طيلة تاريخه تقريبا في هذه الأسئلة ومثيلاتها بالتركيز على الظاهرة العرفانية واختبار قدرة الأفراد على إدراك المعلومات الاجتماعية الواردة وفهمها وتذكرها. سنعرض بإيجاز تاريخ علم النفس الاجتماعي ونبين لاحقا تفاعلاته مع العرفان العام، وما إذا كان العرفان الاجتماعي يشتمل على مفاهيم فريدة ومسارات تتجاوز العرفان العام، وكيف تُشكل المسارات الاجتماعية في ذاتها المسارات العرفانية وتمييزها؟ ثم نستشرف المستقبل في الختام بالنظر في مدى قدرة العلوم العصبية الاجتماعية والمنولة الحاسوبية وعلم الروبوتات العرفاني، على مزيد إنارة الطبيعة الاجتماعية والعرفانية للتفاعل بين الأذهان الفردية.

2. متى يتحكم العرفان في علم النفس الاجتماعي؟ وماهي أسباب

ذلك؟

لقد وقف علم النفس الاجتماعي في وجه السلوكية منذ نشأتها (Jones, 1985; Ross & Nisbett, 1991). ذلك أنّ بعض الظواهر التي حظيت بالبحث المعمق في أوائل القرن العشرين من قبيل سلوك المجموعات والتيسير الاجتماعي والتقليد، لم تُطرح فحسب بهدف إدماج المسارات العرفانية الدنيا (كما نصّ على ذلك "التجميعيون" من أمثال Berkowitz & Devine, 1995) بل أعاد أيضا (McDougall 1908) سنة 1908 النظر في هذه الظواهر الاجتماعية التقليدية وفق الأحكام العقلية بما يتجاوز النظر فيها وفق الغرائز والانفعالات، ونادرا ما تبنى علماء النفس الاجتماعيون النظرة الموضوعية لآلية مثير/استجابة إذ كانوا يهتمون بدلالة المثير بالنسبة إلى الفرد (Cantril, 1947; Heider, 1944) والتحليلات الذاتية السلوك الاجتماعي (Asch, 1952). في ثلاثينيات القرن الماضي، كان محتوى مسائل علم النفس الاجتماعي في البداية مرتكزا على النزعات (Thurstone & Chave, 1929)، وقد اقترح (Lewin) لاحقا في سنة

1936 نظرية يُمثّل فيها ذو الإدراك الاجتماعي ذواتهم وما يحيط بهم من خلال فضاء نفسيّ ذاتي، وقد أثر تفكير ليوين على نحو كبير في الجيل اللاحق من بحوث علم النفس الاجتماعي، ثمّ عرض (Festinger, 1954) نظرية في المقارنة الاجتماعية وضّح بمقتضاها المسارات العرفانية التي يقيم الناس من خلالها قدراتهم الذاتيّة عندما لا يجدون في واقع الطّبيعة ما يكفي من المعلومات فيقارنون أنفسهم بأفراد آخرين من جماعتهم، ومن خلال هذه المقارنة تتولّد إمكانية حدوث التوتر والرفض ويحتاج المرء في تجاوزهما إلى علاقة التبادل مع الفرد أو المجموعة أو مع كليهما، وقد بدأت هذه النّظرية الاشتغال على ديناميّة المجموعة (مثال، كيف نعامل المنحرفين داخل المجموعة)، غير أنّها كانت أكثر تأثيراً بتمهيدها الطريق لأشهر نظرية عرفانية في زمانها ألا وهي نظرية النّشاز العرفاني (Festinger, 1957) وبالاستناد إلى الأعمال النّظرية لـ (Heider, 1946) حول اللاتناسق العرفانيّ فإنّ فيستنغر قد اختبر التوتر النّاجم عن الرّفص وأبدى حلوله الممكنة غير أنّ هذا الرّفص في الوقت الرّاهن مستقرّ بصورة كليّة داخل ذهن الفرد، وقد أظهرت بعض التجارب الذّكيّة حالات اللاتناسق العرفاني لدى عيّنات البحث وقيس التغيّرات في السلوك الاجتماعي لاحقاً مما فُسّر بكونه مسارات عرفانية مضطربة. ولم يكتف العلماء الآخرون من ذوي الصّيّات بإظهار هذه المسارات بل أظهروا أيضاً المفاهيم الأساسيّة والفرضيات التي يوظّفها الناس في التّفاعل الاجتماعي (Heider, 1958). لقد وسمت مثل هذه التحليلات والمسارات علم النفس الاجتماعيّ بالعرفانيّ قبل عقود على الأقل من حدوث الثورة العرفانية التي غيّرت حقولاً أخرى من علم النفس (لمراجعة أكثر دقّة، انظر Hilton, 2012).

3. الاجتماعي في العرفان الاجتماعي

إذا كان السلوك الاجتماعي يعتمد بشكل أساسي على العرفان فما الذي يجعل العرفان الاجتماعي اجتماعياً على نحو مميز؟ لقد اقترح (Fiske, 1995) مع آخرين بأنّه يمكن تعريف ملكة العرفان الاجتماعي على أنّها "التفكير في النّاس"، وبدلاً من استهداف مسائل الرياضيات أو الرّسم أو تحريك كرات البلياردو، فإنّ العرفان الاجتماعي يتخذ الفرد موضوعاً. وبحسب هذه القراءة فإنّ العرفان الاجتماعي يُعتبر حقلاً فرعياً من علم النفس

العرفانيّ ويتميّز أساسا بالمحتويات المختلفة من التمثيلات التي تُغطّيها المسارات العرفانيّة العامّة. غير أنّ الأفراد يمثلون مواضيع أكثر تميّزا للعرفان مما ذكرته الطروحات آنفا، إذ تظهر بعض الخصائص الفريدة عندما يتفاعل الأفراد أزواجا أو جماعات، ومن الضروريّ أن تُؤخذ بالحسبان هذه الخصائص من قبل الملاحظين الاجتماعيين، ويتوجّب على الملاحظ الاجتماعيّ أولا أن يتبيّن أنّ ما يوجّه سلوك الأفراد الآخرين هو تفاعل معقّد بين الحقائق حول العالم وبين حالات ذهنيّة غير قابلة للملاحظة تُمثّل هذه الحقائق ذاتيا (مثال: التصوّرات، المعتقدات، التّوايا)، وعليه أن يستدلّ على مثل هذه الحالات الذهنيّة ويتعقّبها. ثانيا وبحكم التغيّر الديناميكي لهذه الحالات الذهنيّة مثلما هو الشّأن بالنسبة إلى التغيرات العالميّة، فإنه يتوجّب على الملاحظ الاجتماعيّ أن يُحدّث باستمرار استدلالاته في شأن الحالات الذهنيّة للآخرين ويكيّف سلوكاته الخاصّة وفقها. ثالثا فإنّ طبيعة التفاعل الاجتماعيّ بين فردين أو أكثر من المدركين الاجتماعيين انعكاسيّة بصورة عميقة ذلك أنّ المدرك الاجتماعيّ لا يتوجّب عليه فقط الاستدلال عن حالات الآخرين الذهنيّة بل ينبغي أيضا للآخرين أن يستدلّوا على الحالات الذهنيّة الخاصّة بالمدرك الاجتماعيّ (Hastorf, Schneider, & Polefka, 1970)، وكلّما عدّل المدرك الاجتماعيّ سلوكه الخاص في ضوء هذه الاستدلالات إزاء الحالات الذهنيّة للآخرين، فإنّ التغيّر يطال سلوك هؤلاء وحالاتهم الذهنيّة في المقابل. هذا التّحديث الانعكاسيّ المستمرّ للحالات الذهنيّة يمثّل تحديا حوسبيّا هامّا إضافة إلى كون قدرة البشر على تحقيق مثل هذا التفاعلات الاجتماعيّة الغنيّة والديناميكيّة تُمثّل إحدى أعظم إنجازات العرفان البشري.

ما الذي يجعل البشر إذا يقبلون على مواجهة هذا التّحدّي؟ لأنّهم من جهة أولى حساسون تجاه موجة كبيرة وسريعة الحركة من المعلومات تتضمّن تعابير وجوه شركائهم في التفاعل وإشاراتهم وملامستهم للأشياء ونبرة أصواتهم واختيارهم للكلمات وما إلى ذلك (Malle, 2005). ثمّ لأنّهم من جهة ثانية ينظّمون تلك المعلومات في قائمة من المفاهيم الاجتماعيّة الواضحة في الطّبيعة (ما يُسمّى عادة نظريّة الدّهن؛ Premack & Woodruff, 1978; Wellman, 1990). ووظيفة هذه المفاهيم الأساسيّة هي تجميع بعض المثيرات وتصنيفها في مقولات أساسيّة تُفضي لاحقا إلى مزيد من التفصيل (Harnad, 2005). وعلى سبيل المثال فإنّ البشر في السنة الأولى من حياتهم يصنّفون الأشياء ذاتيّة الدّفع في مقولة

العامل (Premack, 1990): وينظرون إلى بعض الحركات المتناسقة والمنظمة على أساس أنها ذاتية الهدف (Woodward, 1998)؛ ويتابعون حركات العين والرأس للتنبؤ بالهدف المقصود (Phillips, Baron-Cohen, & Rutter, 1998)؛ ويتعلمون التفريق بين السلوكات القصديّة وغير القصديّة (Carpenter, Akhtar, & Tomasello, 1998). وبدورها فإنّ الحركات القصديّة تُساعد في البحث عن خاصيات الحالات الدّهنيّة التي تسمّى تلك الحركات من قبيل المعتقدات والرغبات والنّوايا (Malle, 1999; Perner, 1991). وهكذا فإنّ مفاهيم نظريّة الذّهن تُوفّر إطاراً فريداً للتفسير السببيّ لتحليل السلوك القابل للملاحظة والمتعلّق بالحالات الدّهنيّة، وفي هذا الإطار تُوفّر عديد المسارات معلومات إدخال مخصصة (مثال، تعرّف الوجوه، تعقّب البصر، اكتشاف الهدف) كما تُمكن بعض المسارات الإضافيّة المُدرّك الاجتماعي من تعقّل هذه المعلومات (مثال، الاستدلال على بعض الانفعالات المخصصة، التنبؤ بالحركة التّالية). ومن الممكن أنّ لبعض هذه المسارات نطاقات مخصصة (مع مراعاة خاصّة لبعض المعلومات الاجتماعيّة ذات الخصوصيّة) غير أنّها في ظلّت في الأساس متعلّقة بالإدراك والمقولة والاستدلال؛ وبالمثل فإنّ مسارات التفكير التي تُطبّق على هذه المُدخلات تُنزل بكلّ وضوح في الأقسام المألوفة من العرفان على أن ما يميّزها هو محتوياتها فحسب.

ومع ذلك فإنّ بعض المسارات العرفانيّة الاجتماعيّة مرشّحة للتفرد لا من جهة كونها فقط عمليّات عرفانيّة عامّة ذات محتوى مخصوص بل من جهة تحويلها وتحويلها للمعلومات المتعلّقة بالأفراد وبالأفراد دون سواهم، وعلى سبيل المثال فإنّ البشر يُسقطون على الآخرين حالاتهم الراهنة وتصوّراتهم واختياراتهم بل أيضاً نزعاتهم ومعتقداتهم. في حين بيّن بعض الكتّاب الحالات التي تكون فيها هذه النّزعة تحريفا عرفانياً (Ross, Greene, & House, 1977; Van Boven & Loewenstein, 2003) وبين آخرون محاسنها التنبئيّة والاجتماعيّة (Dawes & Mulford, 1996; Krueger, 2013). إنّ الآليّة العرفانيّة المركزيّة لمثل هذه التنبؤات الدّاتيّة هي على الأرجح شكل من أشكال المحاكاة حيث يستعمل المُدرّك الاجتماعي حالته الخاصّة وحدة إدخال نمطيّة قارّة للنّفاذ إلى المنوال التنبئيّ في تجارب أفراد آخرين أو سلوكياتهم (Goldman, 2006; Gordon, 1986)، ومع ذلك فإنّه ليس للمحاكاة ذاتية الأساس أيّ تحقيق في العالم غير الاجتماعي، ولأنّ البشر قادرون على النّفاذ

إلى أذهانهم الخاصة فهم قادرون أيضا على استثمار المعلومات التي نفذوا إليها باعتبارها منوالا "خارج الخط الذهني" لما يُمكن أن يحدث في أذهان الناس الآخرين. يمكن أن تُعرف المحاكاة الاجتماعية جوهريًا بكونها شكلا من أشكال "التخيّل"، غير السؤال المثير للاهتمام والذي سيظل مفتوحا هو حول ما إذا كانت المحاكاة قد نشأت باعتبارها نموذجا اجتماعيًا للتخيّل أو أنّ التخيّل قد نشأ باعتباره تعميما للمحاكاة الاجتماعية.

وتتضمّن الطّروحات الأخرى حول الميكانيزمات الاجتماعية العرفانية المتفرّدة ما يلي:

- التقليد: عندما يلاحظ الفرد حركة فرد آخر ويترجم هذا الإدراك إلى حركة ذاتية (Brass & Heyes, 2005)؛
 - التعاطف التلقائي: عندما يقلّد المرء التعبيرات السلوكية والانفعالات الخاصة بشخص آخر مما يُفضي إلى انفعالات متوازية لدى كليهما (Hatfield, Cacioppo, Rapson, 1994)؛
 - الانتباه المشترك: عندما ينتبه شخصان لموضوع واحد ويُدرك كلاهما أن كل واحد منها قد انتبه للموضوع ذاته (Eilan, Hoerl, McCormack, & Roessler, 2005)
- على الرغم من كون هذه الظواهر تتضمّن كلّها الآليات الأساسية للانتباه والإدراك والذاكرة، فإن لها شروطا خاصة ومحتويات تمثيلية وخصائص على نحو أكثر أهمية-لم ترتّب عن أصول نشأتها العامة.

4. أثر النزعة الاجتماعية على العرفان

لقد وضّحنا إلى حدّ الآن الدور البارز والكبير الذي يلعبه العرفان في المسارات الاجتماعية، غير أنّ هذه المسارات تلعب أيضا دورا بارزا في اكتشاف وتطوير عديد المسارات العرفانية العامة. تحتاج المجتمعات البشرية إلى مزيج فريد من التشارك والتنافس (Wilson, 2012)، ويُعدّ التّواصل أداة متينة يتمثّل من خلالها الأفراد وجهات نظر الآخرين وبالتالي يكونون أكثر قدرة على التشارك والتنافس معهم كلّما اقتضت الحاجة إلى ذلك، والتّواصل التفاعليّ بما هو مظهر سائد في الحياة الاجتماعية للبشر يؤثر أيضا في تشكيل القدرات العرفانية العامة وتطويرها (Freyd, 1983).

ويمثل اكتساب اللغة مثالا واضحا عن تأثير التواصل التفاعلي في النمو العرفاني إذ يرتبط معدل تعلّم الأطفال للنحو والدلالة في لغتهم الأم بعدد المرات التي يُشرك فيها الكهول الطّفل في أنشطة تواصلية كما يرتبط بطبيعة المنوال اللّغوي الذي يعتمد هؤلاء الكهول في تعليم الطّفل (Hoff, 2006). وعلى سبيل المثال فإنّ الأشقاء الأكبر سنّا يوفّرون لإخوتهم الصّغار فُرصا أكبر للتواصل، وعادة ما ينقل هذا التواصل وجهات نظرهم ومصالحهم المتعارضة (Foote & Holmes-Lonergan, 2003). ونتيجة لذلك يلاحظ -عند مقارنة هؤلاء الأطفال بغيرهم من حديثي الولادة - أنّهم يُظهرون مبكّرا وبصفة متسارعة مهارات أعلى في الحوار ويستعملون الضّمائر الشّخصية لتعيين الأفراد (بما في ذلك ضمائر المتكلّم) (Oshima-Takane, Goodz, & Derevensky, 1996). ويتّصل استعمال الضّمير بإحالات أكثر تواترا نحو الحالات الدّهنية (Markova & Smolik, 2014)، كما يدعم سلوك الأطفال الذين يعيشون مع أشقائهم الذين يلونهم في العمر نظرية متقدّمة في كفاءة الدّهن (Peterson, 2013 McAlister &). وبالتالي فإنّ العلاقات التّواصلية تمنح الأطفال فرصة اكتساب المهارات اللّغوية والمهارات العرفانية الاجتماعيّة في ذات الوقت، على أن المهارتين الأخيرتين (العرفانية والاجتماعية) يمكن أن تُعزّز كلّ واحدة الأخرى. (Milligan, Astington, & Dack, 2007).

وإضافة إلى أثر التواصل التّفاعلي في اكتساب اللّغة، فهو يميّز الكيفيّة التي يبني وفقها الناس تصوراتهم إزاء تفاعلهم مع العالم الفيزيائي. فعندما على سبيل المثال يشترك الناس فيما يُسمّى مواضيع مهمة ما والإجراءات المتعلّقة بها، فهم يتّفقون على كيفيّة تصوّر هذه المواضيع وهذه الإجراءات (Garrod & Anderson, 1987; Markman & Makin, 1998). ويسري هذا البناء المشترك للتصورات في كامل الفريق بقدر التزام عناصر الفريق بالعمل معا (Garrod & Doherty, 1994). هذا المسار من التّشارك العرفاني المبني على التّواصل، يُمكن أن يُفسّر كيفيّة تأثير فرد في مجموعة لغويّة معيّنة في أحد التّمثيلات الدّهنية للزمن أو الانفعال أو العلاقات المكانية أو الإيقاع الموسيقي أو اللّون (على التّوالي، Boroditsky, Fuhrman, & McCormick, 2011; Choi, 1999; Choi & Bowerman, 1991; Dolscheid, Shayan, Majid, & Casasanto, 2013; Thierry, Athanasopoulos, & Wiggert, Dering, & Kuipers, 2009).

يمكن أيضا للتواصل التفاعلي أن يَسِمَ انتباه الناس وتعلّمهم وذاكرتهم، إذ قام على سبيل المثال كلّ من (Voiklis and Corter, 2012) بالمقارنة بين نجاعة تعلّم مقولات الأشياء الأكثر تعقيدا لدى كلّ من الأزواج المتواصلين والمتعلّمين الفرادى، وقد ظهر أنه بحرص الثنائي المتواصل على التوفيق بين وجهتي نظرهما للأشياء عبر المحاور، فهما يُنتجان انتباهها مُنتخبا لعدد كبير من سمات الأشياء ويُظهران معا مقولة تعلّم أكثر سرعة ودقّة، ومن دون فضائل التواصل التفاعلي، فإنّ المتعلّمين الفرادى يفتقرون إلى النجاعة وفق هذه المقاييس. وقد أظهرت البحوث في مجال الذاكرة أنّ الناس أكثر قدرة على الاحتفاظ بالمعلومات متى تداولوا فيها مع الآخرين (Coman, Manier, & Hirst, 2009)؛ وهم قادرون على فهم أكثر وضوحا وتثبيت المعلومات التي وصلتهم عن طريق التواصل المباشر (Schober & Clark, 1989)؛ وكذلك عندما يقومون بتشكيل معلومة موجّهة يتوقّعها جمهور المستمعين، فإنّهم يذكّرون بها لاحقا لتتصف بالصدّق المطلوب (Hausmann, Levine, & Higgins, 2008).

إجمالا، فإنّ التواصل التفاعليّ يؤثّر في ذات الآن في المسارات العرفانيّة المتخصّصة كمسار اكتساب اللّغة والمسارات العرفانيّة العامة كالمقولة والانتباه والتعلّم والذاكرة. وفي نفس الوقت فإنّ التواصل في ذاته يعتمد أساسا على هذه المسارات العرفانيّة التي تُمثّل بدورها خير مثال على الترابط بين الاجتماعيّ والعرفانيّ.

5. اتّجاهات مستقبلية: من علم الأعصاب الاجتماعي إلى علم

الروبونات العرفاني الاجتماعي

على مدى العقدين الأخيرين، حظي استثمار مناهج علم الأعصاب العرفانيّ في الإجابة عن الإشكاليات الأساسيّة للعرفان الاجتماعي باهتمام مثير (Decety & Cacioppo, 2011; Lieberman, 2007). في البدء سعت البحوث المتصلة بهذا المجال إلى توطین أبنية أكثر صلابة من قبيل "نظريّة الدّهن" في قائمة محدّدة من مناطق الدّماغ (Fletcher et al., 1995). ثمّ تبعها محاولات لتوطین أبنية أكثر خصوصيّة من قبيل "أدلة الاعتقاد" (Saxe & Powell, 2006). لقد أثبتت هذه النتائج بأنّ مناطق الدّماغ مختلفة بين الاستدلال حول المسائل الاجتماعيّة والاستدلال حول الظواهر الفيزيائيّة (Mitchell, 2006)، وبرهنت أنّ

التفكير في الحالات الذهنية يختلف عن مجرد التفكير في الأشخاص (Saxe & Kanwisher, 2003)، وفي الوقت الذي دعمت فيه هذه المقاربة فكرة خصوصية المسارات العرفانية الاجتماعية، فهي لم توف بعد بوعدها حول كشف الميكانيزمات الدقيقة لعمل هذه المسارات (Decety & Cacioppo, 2011; Lieberman, 2005)، وقد يرجع سبب ذلك إلى أن أي منطقة في الدماغ معنية بعدد من المهام الاختبارية المميزة (Anderson, Kinnison, & Pessoa, 2013)، وأن أي مهمة اختبارية تُنشّط عددا من مناطق الدماغ (Schurz, Radua, 2014). ولاشك أن معرفتنا الزاهنة قليلة في شأن الميكانيزمات الحوسبية التي تكمن وراء التنشيط في بعض مناطق الدماغ، بل أيضا إن معرفتنا قليلة بتنظيم المعلومات الذي تحدثه المهام العرفانية الاجتماعية المركزية. إن قدرة مثل العرفان الاجتماعي أو نظرية الذهن تتكوّن من مجموع المفاهيم والمسارات المتباينة التي وضّحناها أنفا-وهي غالبا ما تكون خفية متى كان دور إحدى المهام من قبيل الاستدلال الشفوي انطلاقا من القصص والصّور أو مقاطع الفيديو، لقيس اعتماد المشاركين على بعض المفاهيم و/أو المسارات.

ليس ثمة من طريقة لتدقيق النظر في طرائق اشتغال المستوى العصبي من التحليل غير البدء أولا بتدقيق التنظير في المستوى العرفاني من التحليل، فكما تمّ تفصيل ظاهرة كظاهرة الذاكرة إلى مكوناتها المباشرة الزمنية والاشتغالية فإنه ينبغي أيضا تحليل ظواهر أخرى كنظرية الذهن إلى مكوناتها ذات الصلة (Malle, 2008; Spunt & Adolphs, 2014). مثل هذا التحليل ينبغي أن يحدّد الاختلافات بين المفاهيم (مثال، القصديّة، المعتقد، الانفعال)، والاختلافات بين المسارات (مثال، الاستدلال، المحاكاة، التقليد)، وينبغي أن يُظهر التقاطعات بين مفاهيم مخصصة (مثل الهدف) ومسارات مخصصة (مثال، تحليل الانفعال البشري؛ فهم الأهداف من خلال الانفعال استدلاليا). ويمكن أن يُساعدنا مزيد فهم التقاطعات بين التصورات والمسارات في تفسير بعض الظواهر المثيرة للاهتمام من قبيل: لماذا يكتسب الأطفال بعض التصورات العرفانية الاجتماعية (القصديّة والهدف) قبل اكتسابهم للتصورات الأخرى (المعتقد والشخصيّة)، ولماذا يستدلّ الكهول على التصورات السابقة أفضل من استدلالهم على التصورات اللاحقة (Malle & Holbrook, 2012).

يمكن أن يُعزّز بناء مناويل حوسبيّة للقدرات العرفانيّة الاجتماعية المقاربة التحليليّة للتصوّرات والمسارات والقياسات العرفانيّة، وفي مقابل حضور مثل هذه المناويل البارز في مجالات الإبصار والتفكير والتعلّم والمعالجة اللغوية، فإنّها ما زالت بعيدة عن المجال العرفاني الاجتماعي. إنّ للمنولة الحاسوبية للعرفان الاجتماعي لا تخلو من بعض الفوائد، ذلك أن الباحثين عندما يُنشؤون مناويل ما يُسمّى الاستدلالات القصديّة أو الانتباه المشترك فهم محتاجون إلى تحري الدقّة في وصف التصوّرات والمسارات العرفانيّة الاجتماعية وتفسيرها، وجعل التزاماتهم النّظرية واضحة وصريحة. فعلى سبيل المثال في مقابل سعي علماء النّفس الاجتماعيين -على نحو سريع وغير دقيق- إلى إثبات أنّ الفرد يستدلّ على الحالات الدّهنيّة للآخرين، فإنّ المناويل الحاسوبية ستحدّد الشروط التي يُنتج بحسبها البشر مثل هذه الاستدلالات والطريقة المرجّحة في اكتسابهم لتلك الشّروط. ويمكن لمثل هذه المناويل أن تُنتج على نطاق واسع توقعات جديدة حول وظيفة العرفان ومساراتها العصبية الكامنة.

ختاماً، يُمكن دمج المناويل الحاسوبية في الروبوتات وهي تلك الآلات المجسّدة القادرة على التواصل مع البشر. وتصميم مثل هذه الروبوتات يُنبئ عن مستقبل جذاب للبحث، لا فقط لاختبار المناويل الحاسوبية الخاصّة بالقدرات العرفانيّة الاجتماعية في الجسد الحيّ (مثال، قدرة الروبوت على الوصول إلى الاستدلالات القصديّة من خلال السلوك المباشر)، بل أيضاً لدراسة الشروط التي يُحيل وفقها البشر بعض السّمات كالقصديّة والفعل الحرّ واللّوم إلى فاعل آخر (Monroe, Dillon, & Malle, 2014). وعن طريق التحكّم الفعلي في قدرات الروبوتات، فإنّ الباحثين قد يصبحون قادرين على تحديد الشروط الدّقيقة التي تنشّط التصوّرات الاجتماعية البشرية ومساراتها (مثال: Meltzoff, Brooks, Shon, & Rao, 2010)، وبإمكانهم أيضاً إحياء بعض الآثار المألوفة للتواصل التّفاعلي على العرفان. إنّ الدّرجة العالية من السّيطرة التي يمنحها الفاعل الاصطناعي يمكن أن تُوقّر فهما عميقا للتأثير المتبادل الذي يجعل من كلّ تفاعل بين الفاعلين البشريين تفاعلا اجتماعيا حقيقيا. وعلى نحو أدقّ فإنّنا سنحدّد المدخلات المعلوماتيّة المناسبة للتفاعل والمسارات العرفانيّة الثّاوية داخل كلّ فرد، وكلّما كان ذلك ناجحا استطعنا معرفة الأسباب والمكوّنات المتعلّقة بمثل هذه الأنشطة الاجتماعية المركزيّة من قبيل: الانتباه المشترك والتّشارك والتّفاوض.

على وجه التّحديد ماهي السّمات -على سبيل المثال- التي يتوجّب على طرفي التفاعل سواء كانا طرفين بشريين أو آليين إظهارها حتى يتسنى للآخرين التّموضع في وضع (سواء في المرحلة العصبية أو العرفانية أو الحاسوبية) التّشارك في التّجربة (Higgins & Pittman, 2008)؟ إنّ إدماج علم النّفس الاجتماعي الاختباري وعلم الأعصاب والمنولة الحاسوبية وعلم الروبوتات العرفاني، يمكّن علماء النّفس الاجتماعيين وعلماء العرفان من الدّهاب أبعد من توقّع أنماط العرفان والحركة الفرديين إلى البحث عن نشوء الظّاهرة في صميم الحياة الاجتماعيّة: أي الفعل الجماعي المشترك للأزواج والجماعات.

L'ATOMISME LOGIQUE ENTRE RUSSELL ET WITTGENSTEIN

Naoufel **Hajltaif**
(Université de Tunis)
hajltaifnaoufel@yahoo.fr

Abstract.

The logical atomism, which inherited many aspects of the work of Gottlob Frege in the nineteenth century, is a philosophical doctrine maintained by Bertrand Russell and Ludwig Wittgenstein during the first part of the twentieth century. Based on the rejection of the Hegelian idealist monism and recognition of an irreducible pluralism in the world, the logical atomism receives with Russell and his student Wittgenstein two different versions. The word of "logical atomism" is due to Russell himself, and appears for the first time in *The Philosophy of Logical Atomism*.

Keywords.

Logical atomism, Russell, Wittgenstein.

ملخص.

الذرية المنطقية التي ورثت العديد من الجوانب من أعمال جوتلوب فريجه في القرن التاسع عشر، هي مذهب فلسفي تبناه برتراند راسل ولودفيغ فيتجنشتاين خلال النصف الأول من القرن العشرين، وبناء على رفض الواحدية المثالية الهيغلية والاعتراف بوجود تعددية غير قابلة للاختزال في العالم، شهد المذهب الذري المنطقي لراسل وتلميذه فيتجنشتاين نسختين مختلفتين. وعبرة "ذرية منطقية" هي من إبداع راسل نفسه، وظهرت لأول مرة في مؤلفه *فلسفة الذرية المنطقية*.

كلمات مفتاحية.

الذرية المنطقية، راسل، فيتجنشتاين.

Résumé.

L'atomisme logique, hérité par bien des aspects des travaux de Gottlob Frege au cours du XIX^e siècle, est une doctrine philosophique soutenue par Bertrand Russell et Ludwig Wittgenstein au cours de la première partie du XX^e siècle. Fondé sur le rejet du monisme idéaliste de type hégélien et la reconnaissance d'un pluralisme irréductible dans le monde,

l'atomisme logique reçoit avec Russell et son élève Wittgenstein deux versions différentes. Le mot d'« atomisme logique » est dû à Russell lui-même, et apparaît pour la première fois dans *La philosophie de l'atomisme logique*.

Mors-clés.

Atomisme logique, Russell, Wittgenstein.

Introduction

Atomisme et monisme

Au premier abord, on peut dire que l'atomisme logique fait partie de la philosophie de la logique contemporaine qui, selon l'expression de J. -G Rossi : « Fournit un cadre adéquat à une réflexion philosophique pluraliste par son caractère analytique et son insistance sur l'existence des constituants propositionnels atomiques au principe de tout discours »¹. La philosophie de l'atomisme logique nous permet de comprendre la structure du monde et ceci en établissant une correspondance entre les propositions et les faits. B. Russell affirme que : « Dans un langage parfait logiquement, il y aura un mot et un seul mot pour chaque objet simple et tout ce qui n'est pas simple sera exprimé au moyen d'une combinaison de mots, d'une combinaison dérivée bien entendu des mots représentant les choses simples qui entre dans sa composition, à raison d'un pour chaque composant simple. Un tel langage sera complètement analytique et montrera immédiatement la structure du fait affirmé ou nié. Le langage exposé dans les *Principia Mathematica* prétend être un langage de cette espèce »². Donc, d'une manière plus précise, il s'agit d'une correspondance totale entre les propositions et les faits.

Autrement dit la thèse du parallèle, voire de la correspondance entre la structure du langage et la structure du monde constitue le trait déterminant et fondamental de la philosophie de l'atomisme logique.

Cette structure du langage est de caractère logique puisqu'elle se montre par la méthode de l'analyse. Mais le problème qui se pose est : Comment pouvons-nous rendre compatible le parallèle entre ce langage logique, parfait et unique, et le monde se caractérisant par sa diversité ? Répondre à cette question, c'est distinguer et préciser nécessairement les caractéristiques

¹ Rossi, J.G., *La philosophie analytique*, Paris, PUF ; 1989, p 29.

² Russell, B., « La philosophie de l'atomisme logique », in : *Ecrits de logique philosophique*, avant-propos et traduction de l'anglais par Jean-Michel Roy, Paris, PUF, 1989 p. 356.

fondamentales de l'atomisme logique. Pour ce faire, il est légitime d'abord de souligner que ce courant philosophique développé par Russell dans ses conférences de 1918¹ est le fruit d'une critique au monisme néo-hégélien : « la logique, insiste Russell, que je veux défendre est atomiste, par opposition à la logique moniste de ceux qui suivent plus au moins Hegel »², et d'une rencontre avec la logique de Frege. Mais sa formulation n'aurait pas trouvé sa rigueur s'il n'avait pas, auparavant rencontré Wittgenstein et si celui-ci n'avait pas exercé sur lui une profonde, sinon durable influence³.

Le monisme donc conçoit le réel comme étant un tout insécable, et l'existence des choses séparées est impossible en dehors de lui. Les différences et les diversités n'existent que comme des représentations, car la réalité est un tout (de point de vue moniste) transcende toutes les différences et les diversités. Le moniste « considère l'apparente multiplicité du monde, selon l'expression de Russell, comme de simples phases et divisions irréelles d'une réalité une et indivisible »⁴.

Cette conception renvoie en logique à ce que les tenants du monisme défendent à savoir le caractère prédicatif du jugement et par là de la proposition. Le sujet et le prédicat constituent la proposition qui est attribuée à la réalité représentant le seul sujet authentique. Les propositions sont donc considérées comme des prédicats.

Cette logique, selon les propres termes de J.-G. Rossi : « « déréalise » le sujet et le prédicat tels qu'ils apparaissent dans la proposition ; elle déréalise également les relations. La seule relation qui possède quelque réalité c'est la relation du tout et des parties »⁵. Elle soutient donc l'idée que le monde forme une réalité indivisible et l'individu distinct n'est qu'une abstraction ; seule la totalité est concrète.

Pour préciser davantage cette conception moniste, Louis Vax a essayé de l'exposer de la manière suivante : « une proposition de départ comme « je suis oncle » appelle naturellement la proposition complémentaire : j'ai un neveu (ou une nièce). Mais je ne saurais avoir neveu ou nièce sans avoir aussi un frère (ou une sœur) et une belle-sœur (ou un beau-frère). Mais ni mon frère ni moi-même

¹ *Ibid.*, p.337.

² *Ibidem.*

³ Voir Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, tr. fr. de G. Auclair, Paris, Gallimard, 1961. Chapitre V : « La rencontre avec Wittgenstein ».

⁴ Russell, B., « La philosophie de l'atomisme logique », *op. cit.* p. 334.

⁵ Rossi, J.-G., *op. cit.* p.28.

n'existerions si nous n'avions de parents. Et ainsi de suite »¹. Contrairement à cette conception, l'atomisme logique défend l'idée que le monde est un agrégat composé de choses ou d'individus distincts et séparés les uns des autres, chacun d'eux est une réalité concrète, donc comme un tas de sable de grains isolés. Mais de par son caractère logique, cet atomisme soutient qu'à chaque atome de la réalité physique correspond un atome logique ou linguistique : « La raison pour laquelle, indique Russell, j'appelle ma théorie l'atomisme logique est que les atomes auxquels je veux parvenir en tant que résidus ultimes de l'analyse, sont des atomes logiques et non pas des atomes physiques...L'important est que l'atome auquel je souhaite parvenir est l'atome de l'analyse logique, non pas l'atome de l'analyse physique »².

Ainsi, son objet privilégié bien entendu est le discours (le langage), c'est-à-dire la manière dont nous exprimons le monde et la réalité. Il s'agit donc d'établir et d'élaborer un langage parfait, logiquement sur ce monde et cette réalité dont la valeur de vérité de chaque proposition dépendrait de celles de ses parties constitutives, à savoir les propositions élémentaires ou « atomiques ».

I. Analycité et Extensionnalité

L'atomisme logique est une dimension majeure de la philosophie analytique. De par ses origines, cette philosophie remonte à Frege. Dans la préface à ses conférences sur *La méthode scientifique en philosophie*, Russell lui rend hommage en disant (en ce qui concerne l'objectif de ces conférences) : « Les conférences qui souvent tentent de montrer, à l'aide d'exemples, la nature, les espérances et les limites de la méthode analytico-logique en philosophie. Cette méthode, dont le premier échantillon parfait se trouve dans les ouvrages de Frege, je l'ai vu d'elle-même s'imposer à moi progressivement, au cours de mes recherches, comme quelque chose de parfaitement définie, susceptible de se ramasser en formules, et capable de fournir adéquatement, dans toutes les branches de la philosophie, toute la connaissance scientifique objective qu'il est possible d'atteindre »³.

D'après ce qui précède, cette philosophie est donc de caractère logique et elle a pour but la scientificité et l'objectivité. Mais il faut noter ici que Frege en tant qu'initiateur de cette philosophie dite analytique conçoit le concept

¹ Vax, L., *L'empirisme logique de B. Russell à N. Goodman*, PUF, 1970, p. 9.

² Russell, B., « La philosophie de l'atomisme logique », *op. cit.* p. 338.

³ Russell, B., *La méthode scientifique en philosophie*, trad. fr. Ph. Devaux, Payot, Paris, 1971, Préface, p. 23.

« d'analyse » dans un sens précis, car pour lui, en cherchant des fondements logiques aux concepts de l'Arithmétique, il prouve que les propositions arithmétiques sont analytiques. Ce qui revient à dire que l'arithmétique peut, selon Frege, se fonder et se reconstruire sur des bases purement logiques, et donc « l'analyse » reçoit le sens de ce qui peut être « ramené à des fondements logiques ». La méthode d'analyse avec Frege s'est intéressée, donc, aux propositions de l'arithmétique.

Plus tard, cette méthode gagnera d'autres domaines scientifiques et trouvera ses premières extensions dans les œuvres de Russell et de Wittgenstein. C'est pour cela que l'atomisme logique représente un moment décisif dans l'élaboration et la propagation de la méthode analytique qui s'occupera dorénavant du discours scientifique¹ en général et non plus du langage arithmétique uniquement. En effet, c'est avec Frege qu'est apparue la philosophie analytique. Mais bien qu'étant considéré comme le stimulateur du tournant linguistique et bien qu'il ait souligné l'idée que le travail du philosophe consiste en grande partie à se battre avec le langage, cette philosophie ne s'est précisée définitivement qu'avec Wittgenstein dans son *Tractatus logico-philosophicus*.

On peut affirmer d'une manière nette et claire que si le tournant linguistique constitue le point de départ de la philosophie analytique au sens propre, c'est sans nul doute, le *Tractatus* de Wittgenstein qui a marqué l'étape décisive, même si Frege et Russell lui ont préparé le terrain.

La philosophie, avec Wittgenstein et Russell, reçoit un nouveau sens. Elle diffère de la conception traditionnelle. Elle n'est plus la représentation d'une vision du monde, mais plutôt la critique du langage ou plus précisément l'analyse logique du langage. Elle se caractérise par :

- a** – Son caractère réductionniste et constructionniste dans la mesure où l'analyse peut avoir le sens de réduction et de construction ; puisque tout discours peut être ramené à des parties plus simples permettant de le reconstruire, d'une manière purement logique.
- b** – Sa prétention à la scientificité et à l'objectivité, c'est pourquoi le discours scientifique constituait l'objet privilégié de cette philosophie surtout dans la première moitié du XXe siècle.

¹ Ceci dans un premier moment : La première moitié du XXe siècle, dans un second moment, elle s'intéressera à tout discours (2e moitié).

c – Sa recherche des constituants et des éléments ultimes du discours en le soumettant à la méthode d'analyse : l'atomisme logique se considère comme étant l'une de ses figures principales

d – Son rapport avec l'empirisme dans la mesure où dans cette philosophie dans sa figure atomiste la proposition élémentaire doit exprimer un fait permettant sa vérification et donc sa valeur de vérité ; et le nom (le mot) renvoie à quelque chose qu'on peut connaître directement. Cette philosophie vise à établir des rapports entre le langage et le réel. Russell prouve cela en disant : « étant donné un fait, il y a une assertion qui l'exprime »¹.

Donc, il s'agit avec l'atomisme logique d'un véritable tournant en ce qui concerne notre conception de la philosophie. Celle-ci n'a pas pu atteindre de grands résultats malgré ses grandes ambitions dans son histoire (la philosophie traditionnelle). La philosophie s'inclinera de plus en plus vers la logique qui devient, avec Russell, son essence même² ; car pour lui « tout problème soumis à l'analyse et à une élucidation se trouve ou bien n'être pas philosophique du tout ou bien logique »³. Les problèmes véritablement philosophiques ne peuvent être que des problèmes d'analyse et « dans ces problèmes d'analyse, affirme Russell, la meilleure méthode est celle qui part des résultats pour arriver aux prémisses »⁴.

L'atomisme logique en tant que figure de la philosophie analytique se fonde sur l'idée que le monde se soumet à l'analyse, que celle-ci ne déforme pas la réalité et que le monde est constitué de faits permettant d'accorder une valeur de vérité aux propositions élémentaires. Les propriétés du langage, à ce propos, nous permettent de comprendre la structure du monde.

Mais, pour préciser davantage le caractère analytique de l'atomisme logique, il s'avère incontestable d'en relever les différents aspects ou figures.

On peut mentionner deux figures qu'on trouve chez Wittgenstein aussi bien que chez Russell :

¹ Russell, B., *La méthode scientifique en philosophie*, op. cit. p. 71.

² Le titre de la 2^e conférence de *La méthode scientifique en philosophie*, op. cit. : « L'essence de philosophie : La logique ».

³ Russell, B., *La méthode scientifique en philosophie*, op. cit. p. 54.

⁴ Russell, B., « Importance mathématique de la logique mathématique » dans *Monist*, Octobre 1913, In : « Introduction à la philosophie de Russell », publié à la fin de *Histoire de mes idées philosophiques*, op. cit. par Alain Wood, p. 332.

1. La première figure

Cette première figure renvoie au parallèle qu'on établit entre le langage et le monde (le réel), c'est-à-dire de la même manière que le monde peut se décomposer en faits, le langage peut se diviser en propositions élémentaires.

2. La seconde figure

Cette seconde figure revoie à la correspondance entre les faits et les propositions élémentaires ; car si les faits se laissent analyser en choses atomiques, les propositions élémentaires peuvent se décomposer en noms d'objets et prédicats.

En conséquence, le principe d'atomicité concerne d'une part le langage qui peut se diviser en propositions simples et propositions complexes, et d'autre part les propositions complexes qui sont divisibles en propositions atomiques. Wittgenstein annonce ce principe comme suit : « Chaque énoncé sur des complexes se peut décomposer en un énoncé sur leurs parties constitutives et en de telles propositions qui décrivent intégralement les complexes »¹. Russell mentionne ce principe en le considérant « comme une profession de foi dans l'analyse »². Cependant, il est nécessaire de déterminer ce qu'on entend par proposition élémentaire ou atomique.

Une proposition atomique est une proposition simple dans la mesure où elle comprend un seul verbe du point de vue de la syntaxe et ne contient pas des mots logiques. Elle fait partie d'une proposition complexe ou moléculaire dont la valeur de vérité dépendrait nécessairement de ses propositions constitutives. La proposition atomique correspond toujours à un fait atomique qui apparaît comme son contrepartie non linguistique. Ce qui revient à dire que le fait atomique détermine la vérité ou la fausseté de la proposition atomique. La compréhension de la proposition atomique dépend de la signification des noms ou des mots qui entrent dans sa composition. Une proposition simple ou atomique affirme Russell est « toute proposition exprimant un fait à savoir toute proposition qui une fois assertée affirme qu'une chose a certaines qualités ou que certaines choses ont une relation »³.

¹ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, tr. fr G.G. Granger 1961 L., Paris, Gallimard, 1961, la proposition : 2.0201.

² Russell, B., *Histoire de mes idées philosophiques*, op. cit. p. 147.

³ Russell, B., *La méthode scientifique en philosophie*, op. cit. p.71.

L'extensionalisme de la philosophie de l'atomisme logique repose sur l'idée que l'affirmation ou la négation de la proposition moléculaire dépendent nécessairement de celles des propositions atomiques qui la composent et donc l'ensemble de ces propositions doit épuiser la totalité du champ du discours sensé, c'est-à-dire, selon les propres termes de Wittgenstein, : « à supposer que toutes les propositions élémentaires me soient données : alors il y aurait simplement à demander : quelques propositions puis-je former à partir d'elles ? Et ce sont là toutes les propositions élémentaires et ainsi elles sont limitées. »¹

Toutefois, si les propositions élémentaires décrivent un contenu, les propositions moléculaires ne seront que leur développement. Donc l'atomisme logique ne peut pas être indépendant de la thèse d'extensionnalité inspirée de Frege, car ses partisans (Russell et Wittgenstein) conçoivent la proposition comme, selon l'expression du *Tractatus*, « fonction des expressions qu'elle contient »², et la proposition élémentaire « est une fonction de vérité d'elle-même »³.

Russell va même jusqu'à affirmer que toute proposition que nous comprenons doit être constituée des éléments qui nous sont déjà connus : « vous comprenez une proposition quand vous comprenez les mots dont elle est composée, même si vous ne l'avez jamais entendue auparavant. »⁴. Il s'ensuit donc que les propositions élémentaires garantissent le sens et la valeur de vérité des propositions moléculaires ou complexes⁵. De même, le sens des propositions atomiques est affaire des éléments ou des signes simples qui la composent et permettent sa compréhension : « requérir, dit Wittgenstein, la possibilité des signes simples c'est requérir la détermination du sens »⁶.

Pour récapituler, on peut dire que :

1- La philosophie de l'atomisme logique dans sa version wittgensteinienne aussi bien que dans celle de Russell est une philosophie qui s'oppose au monisme dans la mesure où elle a pour essence l'analyse et non la synthèse, le philosophe ne saurait prétendre à aucune compréhension globale et spéculative du monde.

¹ Wittgenstein, L., *Tractatus*, op. cit. La proposition : 2.0201

² *Ibid.*, La proposition : 3.18.

³ *Ibid.*, La proposition : 5.

⁴ Russell, B., « La philosophie de l'atomisme logique », in *Ecrits de logique philosophique*, op. cit. p. 352

⁵ Wittgenstein, L., *Tractatus*, op. cit. La proposition : 4.41 « Les possibilités de vérité des propositions élémentaires constituent les conditions de vérité et de fausseté des propositions. »

⁶ *Ibid.*, la proposition : 3.23.

- 2- Elle insiste sur l'idée que la réalité est divisible et elle soumet à l'analyse qu'elle considère comme étant un instrument qui ne falsifie pas.
- 3- Il n'existe pour ce courant que des vérités partielles et la valeur de vérité d'une proposition est affaire de sa correspondance à un fait appartenant au monde extérieur, car un fait doit être appréhendé d'une manière directe (le fait de la perception sensible).
- 4- L'atomisme logique nécessite le monde objectif comme point de départ car la référence aux objets permet la compréhension aussi bien que la valeur de vérité des propositions.
- 5- Le caractère essentiel de l'atomisme logique réside en ce qu'il est conçu comme une construction logique et même linguistique, il interprète le réel, le réexprime dans un langage d'expérience, et la question du sens ne serait plus une question d'expérience mais de langage. « La logique, écrit Russell, que je souhaite combattre maintient que pour connaître parfaitement une chose telle qu'elle soit vous devez connaître toutes ses relations et ses qualités, en fait toutes les propositions dans lesquelles elle est motionnée et vous en déduisez que le monde est un tout interdépendant. »¹
- 6- Dans la philosophie de l'atomisme logique, la connaissance trouve son point de départ dans des propositions de base indépendantes et qui ne sont pas inférées car elles expriment directement une expérience perspective ; elles sont, selon l'expression de Russell, « des prémisses épistémologiques » (propositions atomiques). Ces propositions sont logiquement premières et ne se contredisent pas.
- 7- L'atomisme logique est donc selon les termes de Philippe Devaux : « une doctrine destinée à nouer entre les contenus de l'expérience empirique, formés à partir des données des sens et les structures formelles de la logique (...), un lien suffisamment précis pour aboutir sinon à un isomorphisme entre pensée et nature, à un quasi-isomorphisme complexe ».²

La philosophie, dans ce courant, ne se distingue pas de la logique dans la mesure où elle doit s'occuper selon Russell « de l'analyse et de l'énumération des formes logiques, c'est-à-dire des différents genres de propositions qu'on peut rencontrer, des différents types de faits, et de la classification des constituants des faits. »³

Russell et Wittgenstein semblent s'accorder sur ces traits généraux de l'atomisme logique. Mais cet accord ne doit pas nous cacher quelques points de

¹ Russell, B., « La philosophie de l'atomisme logique », in *Ecrits de logique philosophique*, O.C., p360

² Russell, B., *Signification et vérité*, tr, fr, P. Devaux, Paris, Flammarion, 1969, p12.

³ Russell, B., *La méthode scientifique en philosophie*, op. cit. 2e conférence.

divergence que j'essayerai de déterminer dans ce qui va suivre afin d'en déduire les conséquences.

II. Les divergences entre Wittgenstein et Russell dans leurs conceptions de la proposition

1- Autres sources de l'atomisme dans sa version russellienne

Même si le *Tractatus* de Wittgenstein est à l'origine de l'atomisme logique que défend Russell, cela ne doit pas nier l'apport de la philosophie mathématique et la théorie de la connaissance qui ont mené ce dernier à sa conception atomiste de la proposition. Donc, il serait utile peut-être de rappeler des problèmes que traitait Russell dans sa philosophie antérieure (avant la rencontre avec Wittgenstein) ; et ce que nous aidera à distinguer sa conception de l'atomisme et par là de la proposition de celle de « son ami et élève » Wittgenstein.

Dans sa théorie de la connaissance, Russell reste fidèle à la dénotation qu'il considère « d'une grande importance non seulement pour la logique mais aussi pour la théorie de la connaissance »¹. Par conséquent, nous ne pouvons rien connaître qu'à partir de ce dont nous avons une connaissance directe. Mais, pour Russell, il ne faut pas confondre entre la connaissance directe d'un objet et son existence car tout ce qui existe n'est pas forcément connu, par contre ce qui est connu doit exister. Donc, l'existence des objets pose problème chez Russell alors que ce n'est pas le cas pour Wittgenstein qui considère les objets comme étant des postulats garantissant le sens des propositions et par là de tout langage. Wittgenstein ne s'interroge pas sur les objets en tant que tels mais sur les rapports entre eux.

Les objets qui constituent le mode réel sont de deux types : les objets physiques et les objets universels ou selon la terminologie de Russell « les Universaux ». Cette distinction que propose Russell essaye de résoudre le problème se rapportant au sort ontologique des objets. Par ailleurs, il distingue entre les objets qui existent par eux-mêmes : les « *Sensibilia* » et les objets que nous témoignent nos sensations (données des sens) ; « les *Sense-data* ». Les témoignages sensoriels prouvent l'existence des objets physiques et donc ils correspondent, à la connaissance immédiate ou directe que nous en avons : « je pensais encore que la sensation est une occurrence fondamentalement

¹ Russell, B., « De la dénotation », in *Ecrits de logique philosophique*, op. cit. p. 223.

relationnelle par laquelle un sujet « prend conscience » d'un objet »¹. Le concept « prise de conscience » a beaucoup servi Russell « pour exprimer cette relation entre le sujet et l'objet »² et qu'il considère « comme fondamental pour la théorie de la connaissance empirique »³.

Russell distingue dans la connaissance immédiate quatre niveaux :

- 1- **La connaissance des sens** : elle concerne les *sens-data* ou les objets physiques.
- 2- **La connaissance des sens intérieurs** : elle concerne nous-mêmes.
- 3- **La connaissance de la mémoire** : elle concerne les souvenirs.
- 4- **La connaissance des objets universels (universaux)** : elle concerne les *sensibilia* en tant que qualités appréhendées par abstraction comme par exemple les principes de la logique et des mathématiques. Ces principes (le principe de l'induction ou celui de la déduction) ne proviennent pas de l'expérience.

Mais ce qui est remarquable, à ce propos, c'est que cette division de la connaissance directe s'avère insuffisante pour résoudre le problème de correspondance de ce que je connais à ce dont j'ai l'expérience à ce qui existe. Pour la satisfaire, Russell s'est rendu compte de la fameuse distinction entre une connaissance directe et une connaissance indirecte ou par description.

Il s'agit donc, pour Russell, de deux manières de connaître, la première procède par la méthode d'inférence et la seconde admet la méthode de construction, celle-ci nous permet d'accepter les objets théoriques de la physique auxquels il n'est pas nécessaire d'attribuer une réalité quelconque – comme des constructions logiques. Cette méthode ne doit pas nier l'empirisme et le réalisme de Russell car l'expérience est doublement importante du fait qu'elle est à l'origine de toute inférence et de toute connaissance ainsi, selon l'expression du Russell lui-même, les données les plus solides de notre connaissance sont de deux sortes : « les faits sensibles et les lois de la logique »⁴. La méthode de construction nécessite la conformité des objets physiques aux lois de la physique et donc il serait possible de construire la chose physique

¹ Russell, B., *Histoire de mes idées philosophiques*, op. cit. p.167

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ Russell, B., *La méthode scientifique en philosophie*, 3^e conférence : « la connaissance de notre monde ».op. cit.

d'une manière logique. Une telle construction peut dépasser la diversité des points de vue ou selon la terminologie de Russell des « perspectives » et la chose physique construite devient la chose des apparences ou la chose construite à partir des données sans être elle-même une donnée.

Il s'ensuit donc que la base de notre connaissance est double puisqu'elle comporte d'une part les relations et les vérités générales de la logique et d'autre part les apparences venant de l'expérience ou encore les faits primitifs (de l'expérience).

Ce recours à la philosophie première de Russell est essentiel pour démarquer sa conception de la proposition de celle de Wittgenstein dans le cadre de l'atomisme logique.

2- Les points de divergence entre les deux tenants de l'atomisme logique.

Avant d'aller plus loin dans l'élucidation des points de divergences entre Russell et Wittgenstein, on peut dire que la différence la plus frappante touche d'une manière générale la forme de l'atomisme même, car selon une remarque de Pears : « à l'opposé de Russell, Wittgenstein n'affirme pas qu'on peut découvrir que l'analyse s'achève à un niveau auquel notre ressource pour apprendre la signification des mots est la connaissance directe. Il affirme que les énoncés factuels n'ont de sens que parce qu'il existe un niveau auquel les mots désigneraient des choses sans structure interne ».¹ Donc, il s'agit ici de deux versions différentes de l'atomisme. Dans la version wittgensteinienne, l'analyse a pour ultime résultat les faits et le monde est la totalité des faits et non des objets, car pour Wittgenstein les objets constituent les faits, et donc il s'agit d'analyser les propositions complexes en propositions élémentaires et simples qui correspondent aux faits. La difficulté concerne la nature des atomes qu'ils décident d'adopter comme ultimes constituants de la réalité. Il est donc nécessaire de recourir à leurs conceptions respectives, de l'objet, du fait et du nom.

Pour Russell, un nom propre renvoie toujours à un particulier ou à un objet réel des sens, cet objet est particulièrement indépendant, et donc chaque objet est complètement auto-subsistant. Mais, en tant qu'objet des sens, son existence ne dure qu'un laps du temps. Un objet ou une chose peut être une tâche de

¹ Pears, D., *La pensée Wittgenstein, du Tractatus aux Recherches philosophiques*, tr. fr, C. Chauviré. Aubier. Paris, 1993, p69.

couleur ou un son instantané aussi bien qu'une réalité solide et durable. Donc les objets sont dotés de propriétés et ils ont entre eux des relations. Celles-ci aussi bien que les propriétés ne sont pas des objets, par contre pour Wittgenstein, l'objet est considéré comme étant la signification du nom : « le nom signifie l'objet. L'objet est la signification du nom : « A » est le même signe que « A »¹. Le nom est donc le représentant de l'objet dans la proposition². Les objets dans la conception de Wittgenstein ne sont pas indépendants, et l'auteur du *Tractatus* parle d'une non-indépendance et d'une interdépendance : « Il est impossible que des mots surviennent de deux manières différentes, isolément et dans la proposition »³. Par conséquent, les objets du *Tractatus* ne jouissent pas d'une autosubsistance puisqu'ils ne peuvent figurer d'une manière isolée et indépendante. Autrement dit, un objet ne peut avoir de signification que dans ses connexions avec d'autres objets : « il fait partie de l'essence d'une chose d'être élément d'un état de choses »⁴. Mais il faut remarquer aussi que Wittgenstein à la différence de Russell considère que : « les relations et les propriétés sont aussi des objets »⁵.

La connaissance d'un objet chez Russell est sa description et donc son existence ne consiste pas à le montrer mais plutôt à le décrire, l'existence de l'objet se manifeste essentiellement par ses propriétés ou encore par les relations qu'il a avec d'autres objets. Un objet particulier donc est décrit selon son prédicat, par exemple si on connaît la signification du prédicat « rouge », nous pouvons comprendre toutes les propositions ayant la forme « x est rouge ». Ce qui revient à dire qu'au niveau de la connaissance l'objet n'est plus indépendant. De même pour Wittgenstein l'objet est simple mais il n'est pas indépendant, seulement pour lui les noms sont les noms d'objets aussi bien que les propriétés et les relations. Mais, comme on a vu un peu plus haut, l'existence des objets pose problème pour Russell dans la mesure où il parle de l'existence des objets universels y compris « les hallucinations » ou « les fantômes » qui ont autant de réalité que les objets des sens les plus fréquents : « Ils ont la réalité la plus parfaite, la plus absolue, la plus complète que quelque chose puisse avoir. Ils font partie des constituants ultimes du monde, au même titre des *sens-data* éphémères. »⁶. Donc la question qui se pose : Etant donné que le point de départ de toute connaissance est la connaissance directe qui concerne aussi bien

¹ Wittgenstein, L., *Tractatus*, op. cit. La proposition : 3.203.

² *Ibid.*, 3.22 : « Le nom dans la proposition représente l'objet ».

³ *Ibid.*, La proposition, 2.0122.

⁴ *Ibid.*, La proposition, 2.011.

⁵ Wittgenstein, L., *Les carnets*, 16 juin 1915, tr. fr, G.G Granger, Paris, Gallimard, 1971.

⁶ Russell, B., « La philosophie de l'atomisme logique » in, *Ecrits de logique philosophique*, op. cit. 434

les objets des sens, c'est-à-dire les particuliers que les universaux, quel sera le statut de l'existence chez Russell ?

L'existence reçoit un nouveau sens bien déterminé et précis chez Russell puisqu'il la considère non plus comme une propriété d'une chose individuelle mais plutôt selon ses propres termes elle : « est essentiellement une propriété d'une fonction propositionnelle. »¹ Celle-ci est considérée comme étant une expression ambiguë et indéterminée parce qu'elle comporte une variable « x » en ce sens qu'elle se transforme en une proposition lorsqu'elle dénote d'une manière déterminée un individu ou lorsqu'on assigne à la variable « x » un sens déterminé quelconque. Cette fonction propositionnelle pourrait être prise à la partie prédicative d'une phrase pouvant recevoir un complément qui la transforme en une proposition ayant une valeur de vérité. C'est pour cela donc que Russell attribue l'existence à n'importe quelle expression fonctionnelle. Ce qui revient à dire que, selon Russell, une proposition doit exprimer un fait. Il dit : « ce que j'appelle un fait, c'est cette espèce de choses qui est exprimée au moyen d'une phrase entière, et non au moyen d'un seul nom tel que « Socrate »². Mais, nous devons remarquer que Russell distingue dans les faits entre plusieurs espèces en considérant que : « la distinction entre faits particuliers et faits généraux est l'une des plus importantes. »³, et cette distinction est l'issue d'une autre qui concerne les propositions dont le philosophe distingue entre propositions générales et propositions singulières (qui sont toutes des descriptions du monde bien entendu).

Pour éclaircir cette distinction Russell cite deux exemples :

- les faits particuliers tels que : « ceci est blanc ».
- les faits généraux tels que : « tous les hommes sont mortels. »⁴

En conséquence, la proposition est un énoncé qui exprime une chose ou un fait du monde objectif constitué des individus qui sont nommés et des faits qui sont affirmés ou niés.

Autrement dit, le fait est exprimé par une proposition comprenant des noms qui nomment des objets, et par là le fait est ce qui rend une proposition vraie ou fausse, d'où la valeur de vérité d'une proposition est toujours affaire d'expérience car la proposition est vraie lorsque la relation qu'elle établit entre

¹ *Ibid.* p. 392.

² *Ibidem.*

³ *Ibid.*, La proposition.342.

⁴ *Ibid.*, La proposition.342.

le sujet et le prédicat et vérifiée réellement et elle est fausse quand il y a inadéquation entre les deux qu'on lui attribue dans le réel.

Wittgenstein lui-aussi accorde une grande importance à la question des objets dans la mesure où « l'existence ontologique des choses simples est, selon ses propres termes, l'exigence du sens »¹ ou encore « requérir la possibilité des signes simples c'est requérir la détermination du sens »². Ce qui revient à dire que pour lui, pour qu'une proposition ait un sens, il faut que ses composants aient une signification, une telle signification qui renvoie au réel et à l'expérience est elle-même tributaire de la proposition car les noms ou les signes n'acquièrent de signification que dans leur connexion c'est-à-dire dans la proposition. Mais ce qui importe pour Wittgenstein ce n'est pas l'existence des individus ou des particuliers, mais celle qui concerne les états de choses ou encore des faits qui peuvent être exprimés au moyen des propositions possédant une valeur de vérité par rapport à la réalité. C'est pour cela que Wittgenstein ne donne pas aucune précision sur la nature des objets.

En ce qui concerne leurs conceptions respectives du nom, Russell et Wittgenstein y admettent une relation étroite avec l'objet. Pour l'auteur du *Tractatus*, le nom renvoie aussi bien à l'objet qu'au prédicat. Il est considérée comme étant un élément simple mais il n'est pas indépendant dans la mesure où il ne peut paraître que dans une proposition (de même l'objet fait toujours une partie d'un état de choses). Donc, pour Wittgenstein, on ne peut parler des objets en dehors de leurs connexions aussi bien dans le réel que dans le langage. Pour Russell, le nom est considéré comme étant un symbole simple désignant un individu ou un particulier et il soutient l'idée que par exemple le mot « Socrate » ne pourrait plus être considéré comme étant un nom propre mais plutôt un degré de description car un nom propre, selon Russell, doit nommer directement et immédiatement un objet.

3. De l'atomisme logique aux jeux du langage

La divergence atteint son apogée dans l'acte final du *Tractatus*. Wittgenstein achève sa recherche dans le mystique ou le silence³. Il ne reprendra la parole que vers l'an 1929 et les années qui vont suivre où il s'est engagé dans une période d'intense activité philosophique se caractérisant essentiellement par sa renonciation aux idées du *Tractatus* telles que celle de l'atomisme logique et ces

¹ Wittgenstein, L., *Les carnets : 18 juin 1915*, O.C

² Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, La proposition : 3.23

³ Wittgenstein, L., *Tractatus*, O.C, La proposition : 7 : « ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire »

implications, celle concevant le langage comme tableau de la réalité et celle faisant du langage logique un langage unique et parfait. Un tel langage doit exprimer la forme ou la structure de la réalité, elle-même une et permettre la description complète du monde dans un produit de propositions élémentaires.

L'analyse selon l'atomisme logique du *Tractatus* ne peut plus être soutenue dans la mesure où elle devient rigide et aboutit à une conception figée et unilatérale du monde aussi bien que du langage. Donc, selon Wittgenstein, il faut l'abandonner au profit d'une conception dynamique et plus riche du langage avec les différentes réalités du notre vécu. En effet, la conception de l'atomisme dans le *Tractatus* pose quelques difficultés telles que l'aporie concernant la forme logique que Wittgenstein lui-même avait déjà constatée au niveau de la proposition 4.12 en disant que : « la proposition peut représenter la réalité totale, mais elle ne peut représenter ce qu'il faut qu'elle ait commun avec la réalité pour pouvoir la représenter – la forme logique. Pour pouvoir représenter la forme logique, il faut que nous puissions nous situer avec la proposition en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde. »¹

Le problème réside en ce que tous les langages ont la forme logique en commun et chaque état de choses correspond nécessairement à une proposition ; c'est-à-dire, selon la terminologie du *Tractatus*, la proposition est considérée comme étant le tableau d'un état de choses possible. Wittgenstein croyait à la réalité d'un langage unique et parfait qui serait l'âme de toute langue. C'est à ce langage que se réfère souvent le *Tractatus*, laissant dans l'ombre la relation aux langages empiriques et habituels. Il remarque au niveau de la proposition 5.5563 que : « Toutes les propositions de notre langage quotidien sont effectivement, telles quelles, sont logiquement ordonnées. Cette simple chose que nous devons indiquer ici n'est pas une similitude de la vérité, mais l'absolue vérité même. »²

Dans les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein tente de résoudre cette difficulté, en ce sens que la logique qui incarnait le langage unique et parfait rêvé par le *Tractatus*, perd son privilège, et c'est le langage ordinaire qui va le remplacer. Et donc, nous devons éviter l'idée erronée selon laquelle chaque nom correspond à un objet³ et il le représente⁴.

¹ Wittgenstein, L., *Tractatus*, op. cit. La proposition : 4.12

² *Ibid.*, 5.5563

³ *Ibid.* La proposition 3.203 : « Le nom signifie l'objet est la signification du nom. »

⁴ *Ibid.* La proposition 3.22 : « Le nom dans la proposition représente l'objet. »

L'atomisme logique du *Tractatus* est considéré comme une théorie, d'où l'abandon de cette théorie visant construire un langage idéal, unique et parfait. Ce qui revient à dire que la rétractation de 1929 est un pas effectué en direction d'un second traitement du langage. Ainsi, remarque Pears « la première théorie de Wittgenstein (*Tractatus*) partait du principe que toutes les propriétés logiques d'un énoncé factuel ordinaire découlent de son sens à lointaine portée ; ainsi l'analyse logique n'aurait qu'à aller de l'avant sans regarder ni à droite ni à gauche comme dans un tunnel. Sa seconde analyse part du principe naturaliste que la grammaire logique d'un énoncé ordinaire est fonction de sa place dans un système dont les caractéristiques se trouvent à la surface. Par conséquent ses recherches de la seconde période sont toujours latérales et reposent sur la description des systèmes miniatures ou de jeux de langage. »¹

Ce concept de « jeux de langage » est un concept clé dans les œuvres post-*Tractatus*, dans la mesure où il peut nous aider à résoudre les difficultés que pose la thèse de la forme logique en s'y substituant. Les jeux du langage nous mènent à une conception pluraliste du langage et nous permettent d'élargir les rapports entre le langage et le réel puisque à chaque jeu du langage correspond une « forme de vie ». Étant donné la diversité des formes de vie, la compréhension d'un nom dépendrait du bon usage et on ne peut comprendre une proposition que dans un système de propositions. Le langage habituel, à ce propos, peut se représenter comme étant ce système de par son caractère intensionnel, instable et mouvant, en ce sens qu'il peut être analogue à un système mathématique et donc à un calcul. Et c'est dans ce calcul qu'un mot peut avoir une signification et une proposition un sens. En d'autres termes, la signification du mot est d'une manière plus précise le rôle qu'elle joue dans le système ou le calcul.

Ainsi, selon cette nouvelle conception, comprendre une proposition, c'est comprendre un langage car les noms, les expressions et les phrases n'ont de signification et de sens que par référence au langage auquel ils appartiennent. Le mot ne peut garder la même signification dans n'importe quel usage. Autrement dit, il s'agit dans cette seconde période de la pensée de Wittgenstein, de défendre l'idée de pluralité et de multiplicité des usages et donc des langages. Il rompt donc avec l'idée de l'unicité et du langage et du réel, soutenue dans le *Tractatus*. Il procède à son autocritique de la manière suivante : « il est intéressant de comparer la multiplicité des instruments du langage et de leur mode d'utilisation, la multiplicité des espèces de mots et de propositions avec ce que les logiciens ont dit au sujet de la structure du langage (y compris l'auteur

¹ Pears, D., *La pensée de Wittgenstein, op. cit.* p. 107.

du *Tractatus*) »¹. En tout cas, il s'agit de rejeter le principe selon laquelle une proposition douée de sens doit déterminer d'une manière complète un état de choses et l'idée même d'une analyse complète et univoque de la proposition.

Conclusion

En tout état de cause, l'atomisme logique peut être considéré comme étant le produit d'une réflexion sur le rattachement du langage au réel (monde). Il a connu deux versions, l'une appartient à L. Wittgenstein dans *Tractatus* particulièrement, l'autre à B. Russell dans des œuvres différentes et plus précisément dans ses conférences sur « la philosophie de l'atomisme logique »². Les deux penseurs n'étaient pas d'accord sur quelques points concernant leurs conceptions respectives de l'atomisme logique et par là de leurs conceptions de la proposition.

La divergence de points de vue entre les deux tenants de l'atomisme logique fut l'objet privilégié de certains commentaires et réflexions sur la philosophie contemporaine du langage. Par ailleurs, certains commentateurs vont jusqu'à affirmer que la conception wittgensteinienne telle qu'elle présentée dans le *Tractatus* se situe dans le milieu du terrain entre l'acception des théories russelliennes et leur refus total. A cet égard, il faut remarquer que les écarts et les distances entre les deux philosophes se minimisent et se maximisent selon la diversité de points de vue des commentateurs. Parmi ceux qui maximisent la distance entre la version de Wittgenstein et celle de Russell, nous pouvons citer avec D. Pears les noms d'Ishiguro et de McGuinness. Il dit « lorsque Ishiguro et McGuinness supposent que c'est le nom qui dans la proposition établit la norme de l'ajustement, ils maximisent la distance entre l'atomisme de Wittgenstein et la version russellienne ... »³

Russell, quant à lui, n'abandonne pas sa philosophie de l'atomisme logique, il reste fidèle à ses principes et il reproche à Wittgenstein de l'avoir fait. Il s'occupera de plus en plus dans ses œuvres tardives sur le langage des problèmes fondamentaux tels que celui des propositions de base dont toutes les autres devraient être dérivées.

¹ Wittgenstein, L., *Investigations philosophiques*, tr. fr, G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1961, §23

² In Russell, B., *Ecrits de logique philosophique*, O.C.

³ Pears, D., *La pensée de Wittgenstein*, O.C., p107

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Wittgenstein, L. :

Tractatus logico-philosophicus, G. G. Granger Paris, Gallimard, 1961.

Carnets : 1914-1916, tr. fr. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1961.

Investigations philosophiques, tr. fr. G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1961.

Œuvres de Russell, B. :

Ecrits de logique philosophique, traduction de l'anglais par Jean-Michel Roy, Paris, PUF, 1989.

Histoire de mes idées philosophiques, trad. fr. de G. Auclair, Paris, Gallimard, 1967.

La méthode scientifique en philosophie, trad. fr. Ph. Devaux, Paris, Payot, 1971.

« Importance mathématique de la logique mathématique » dans *Monist*, Octobre 1913, In : « Introduction à la philosophie de Russell », publiée à la fin d'*Histoire de mes idées philosophiques*, par Alain Wood

Signification et vérité, tr, fr, P. Devaux, Paris, Flammarion, 1969.

Sur Wittgenstein et Russell :

Ayer, A., *Wittgenstein ou le génie face à la métaphysique* ; Paris, Seghers, 1986.

Blanché, R., *La logique et son histoire d'Aristote à B. Russell*, Paris, Colin, 1981.

Bouveresse, J., *la rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973

— *Herméneutique et linguistique suivies de Wittgenstein et la philosophie du langage*, Paris, Combas, l'Eclat, 1991

Dubois, P., *Langage et métaphysique dans la philosophie anglaise contemporaine*, Paris, Klincksieck, 1972

Dufrenne, M., « Wittgenstein et la philosophie », in *les Etudes philosophiques*, n° 3, Juillet- Septembre, 1965

Engel, P., *La norme du vrai, philosophie de la logique*, Paris, Gallimard, 1989.

Granger, G.G., « Le sceptique passionnée de B. Russell, in *Critiques* n°199, Décembre, 1963.

— *Wittgenstein*, Paris, Seghers, 1969.

— *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix en province, Alinéa, 1990.

McGuinness, B., « Langage et réalité dans le Tractatus », in le *Cercle de Vienne, doctrines et controverses*, Paris, Klincksieck, 1986.

Ouelbani, M., « Langage et réel dans le Tractatus », in *Cahiers de Tunisie*, n° 141/142, Mars – Avril, 1987.

— « Proposition, son sens et sa valeur de vérité », in *Cahiers de Tunisie* n° 145/148, 3^{ème} trimestre, 1988.

- Pears, D., *La pensée de Wittgenstein : du Tractatus aux Recherches Philosophiques*, traduction française par C.Chauviré Paris, Aubier, 1993
- Rivenc, F., *Recherches sur l'universalisme logique : Russell et Carnap*, Paris, Payot, 1993.
- Rossi, J.G., *La philosophie analytique*, Paris, 1989.
- Schulte, J., *Lire Wittgenstein*, Paris, Ombre, L'Eclat, 1992.
- Vax, L., *L'empirisme logique de B. Russell à N. Goodman*, Paris, PUF, 1970.
- Vernant, D., « la Théorie des descriptions définies de Russell ou le problème de la référence », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4 Octobre- Décembre, 1980.
- Wood, A., *B. Russell le sceptique passionnée*, Paris, Payot ,1965
- « Introduction à la philosophie de Russell », publié à la fin d'*Histoire de mes idées philosophiques* de B. Russell, Gallimard, Paris, 1971 (ouvrage inachevé).
- Wright, Von, G. H., *Wittgenstein*, tr. fr. E. Rigal, Mauvezin, Paris, T.E.R, 1986.

الخطابة السفسطائية بين الإزراء والإطراء

Hafid RIH

(Kenitra University)

rihhafid@gmail.com

Abstract.

The category of sophists was exposed to strong opposition due to many ideological trends and in terms of knowledge. This criticism has achieved a high degree of up hostility and attempts at destruction of the group; and this under many pretexts devaluation of the sophist thought, attacking traditional religious conservative principles in the city, in addition to the fight against the teaching profession and taken for infringing theoretical science. Indeed, the purpose of this teaching is not only the place different charges but most affected by this hostility. All this led to the pejorative connotation attributed to the true meaning of the term "fallacy" which touches the connotation of "sophist" as the entire class. In fact, as a result of these charges, the concept of fallacy loses its original meaning: it passes the sense of the skill, ingenuity and innovation to that of the control of argument and weaving the weighted speech so to turn into deception, cunning, fraud and manipulation. This mutation is considered as the beginning of a historical reversal against the Sophists exploits. Our attempt is to stop thinking about the credibility of these criticisms and their impact on the history of the category of the sophists as opposed to parallel compliments reserved for the Socratic "wisdom".

Keywords.

Sophism, sophist, praise, criticism, wisdom, ingenuity, mystification.

ملخص.

تعرضت فئة "السفسطائية" لمعارضة قوية من لدن توجهات معرفية وإيديولوجية عديدة، بلغت مبلغا قصيا تمثل في عدائها ومحاولة تقويض بنيانها. اتخذ هذا العداء ذرائع كثيرة، منها الانقلاب القبيح للسفسطائية، وضرب المبادئ الدينية التقليدية للمحافظين في المدينة الدولة، بالإضافة إلى امتحان التعليم الذي اعتبر وصمة عار تلاحق العلم النظري، ذلك أن مادة هذا التعليم كالت كثير التهم والنصيب الأكبر من ذلك العداء. كل هذا آل إلى قلب الدلالة الأصلية لمفهوم "السفسطة" وللقب "السفسطائي" فانعكس على الفئة بكاملها. وبفعل تلك التهم حاد مفهوم

السفسطة عن معناه الأصلي، بحيث انتقل من الدلالة على المهارة والحدق والابتكار إلى الدلالة على البراعة في حيك الأدلة ونسج كلام موزون، ليتحول إلى الإحالة على المخاتلة والتلاعب بالأهواء. عد هذا التحول بداية للانقلاب التاريخي على الإنجازات السفسطائية وتبخيصها. ومرامنا في هذا الصدد، الوقوف على مصداقية تلك الانتقادات والآثار التي خلفتها على تاريخ تلك الفئة، مقابل الإطراءات التي منيت بها "الحكمة" الموازية للسقراطية.

الكلمات الرئيسية.

السفسطة - السفسطائي - الإزراء - الإطراء - النقد - الحكمة - البراعة - التضليل.

Résumé.

La catégorie des sophistes était exposée à une forte opposition due à de nombreuses tendances idéologiques et en termes de connaissances. Cette critique a atteint un degré élevé allant jusqu'à l'hostilité et les tentatives de la destruction du groupe ; et ce sous de nombreux prétextes dont la dévalorisation de la pensée sophiste, l'attaque des principes religieux traditionnels des conservateurs au sein de la cité, en plus de la lutte contre l'enseignement pris pour métier et portant atteinte à la science théorique. En effet, l'objet de cet enseignement constitue non seulement le lieu des différentes accusations mais encore la majeure partie touchée de cette hostilité. Tout cela a conduit à la connotation péjorative attribuée au vrai sens de la notion de « sophisme », laquelle connotation touche le titre de « sophiste » tout comme l'ensemble de la catégorie. En fait, sous l'effet de ces accusations, le concept de sophisme perd son sens originel : il passe du sens de l'habileté, de l'ingéniosité et de l'innovation à celui de la maîtrise de l'argumentation et du tissage de la parole pondérée pour ainsi se transformer en mystification, fourbes, fraude et manipulation. Cette mutation se considère comme le début d'un renversement historique contre les exploits sophistes. Notre tentative de réflexion consiste à s'arrêter sur la crédibilité de ces critiques et de leur impact sur l'histoire de la catégorie des sophistes par opposition aux compliments parallèlement réservés à la « sagesse » socratique.

Mots-clés.

Sophisme, sophiste, éloge, critique, sagesse, ingéniosité, mystification.

تمتد الخطابة السفسطائية من الناحية التاريخية إلى خطابة أومبيدوكل وكوراكس ذوي الأصل الصقلي، حيث تدين خطابة هؤلاء لخطابة أولئك بتأثيل تقنيات خطابية مهمة: كترتيب الخطاب، والاستدلال بالإحراج، وحجة "الكوراكس" كموضع ترجيعي. تعد هذه التقنيات نقطة الانطلاق لمواصلة التأصيل للآليات الإقناعية مع السفسطائية، لكن هذه المرة بصيغة مزدوجة؛ تبتكر الآليات المنطقية بجانب التقنيات البلاغية. ستخذ الخطابة عند السفسطائية مكانة مهمة لكونها الأداة الفعالة للسمو وتحقيق المنفعة المتوخاة لدى كل مواطن يوناني طامح للنفوذ والسلطة. ولدى كل مواطن ينافح عن قضية أمام المحكمة. فمع السفسطائيين¹ ستتحول الخطابة اليونانية المنتجة لوسائل الإقناع العملية إلى أداة للتعليم، مما سيفضي إلى توسيع مجالات الاستعمال، لتصبح الخطابة فنا للمبارزة الكلامية وآلية للتأثير والاستمالة بمختلف الوسائل المتاحة لتتجاوز حدود المحكمة والأكورة إلى التقريض والإطراء كما الهجاء والتقريع. فأضحت الخطابة مع جورجياس فن الأسلوب المؤثر، ومع ترازيماخوس "نظرة في الوجود والسياسة"، ومع أونتييفون طبا النفوس "والوسيلة التي بها ترتفع الحياة الباطنية ارتفاعا كبيرا"².

لقد شكلت دروس السفسطائيين في مجال الإقناع، مرتعا للطامعين في دوايب السلطة ووسيلة لتعلم طرق النجاح في الحياة، وأداة لدفع تهم الوشاة والمتحايين. أما بالنسبة لباقي المجالات المعرفية فقد كانت إسهاماتهم مشهودة في: اللغة وفروعها، والنقد الأدبي، والموسيقى، والقانون، والأخلاق، والسياسة، وأصل الإنسان، والمجتمع، والهندسة والرياضيات. ناهيك عن الإسهامات الحرفية والمهنية. يضاف لهذا، كون هذه الفئة ساهمت في نقد كثير من القيم الثقافية والدينية السائدة لعدم ملاءمتها للواقع الجديد ولكونها تخرج عن حدود العقل والمنطق. لكن بسبب هذا العامل وعوامل أخرى تعرضت هذه الفئة لوابل من النقد والتهمك والسخرية، همت مجالين أساسيين: مجال الإقناع ومجال القيم.

¹ - ينبغي التنبيه هاهنا إلى أن السفسطائية لم تكن فئة واحدة، بل تصنف في الغالب إلى ثلاث فئات، الأولى تسمى بكبار السفسطائيين أو السفسطائيين الأوائل ومنهم بروتاغوراس وجورجياس وهيبياس، والثانية تسمى بمعلبي الخطابة ومنهم أنتيفون وإيزوقراط، ونبعت أقطاب الفئة الثالثة بصغار السفسطائيين أو الجيل المتأخر من السفسطائيين، ومنهم الأخوين أوثيديموس وديونييسودوروس.

² - بدوي عبد الرحمن، "ربيع الفكر اليوناني"، ص: 172.

صدرت تلك الانتقادات من أعدائهم الدينيين والسياسيين، بل والمفكرين أيضاً؛ ولا أخص من هؤلاء من سقراط وأفلاطون وأرسطو، حيث تجاوزوا حدود النقد إلى محاولة تقويض مبادئهم واجتثاث بنيانهم. فتم تصوير السفسطائي بصور: الخداع والتضليل والمثالية، فألبسوه لبوس المختلة والمرء والمشاغبة. الأمر الذي انعكس على مفهوم السفسطة الذي تحول من الدلالة على الحكمة والمهارة إلى الدلالة على التخليط والتمويه.

تقودنا هذه الاعتبارات إلى الوقوف على مصداقية تلك الانتقادات، ومصادرها، ومدى تأثيرها على السفسطائيين وأفكارهم ومسارهم بشكل عام. سيتأتى هذا الأمر من خلال إمعان النظر في الدلالة الأصلية لمفهوم السفسطة ولقب السفسطائي والتحويلات الدلالية والتداولية التي جعلتها تنزاح عن معناها الأصلي.

1 - الفكر السفسطائي: مصادره، وسائله، وأهدافه

يعد الفكر السفسطائي نتاجاً، كما رد فعل، للبيئة الفلسفية لما قبله، خصوصاً فلسفة هيرقليطس القائلة بالتغير الدائم. هذا التأثير بفلسفة هيرقليطس جعل نظرة السفسطائيين للعلم والعالم نسبية اعتبارية تنظر للأفكار والمعارف نتاجاً لظروف وإمكانات خاصة قابلة للتغيير، لأن كل شيئا ندركه - حسب السفسطائية - ليس مستقلاً تمام الاستقلال عن جميع علاقاته بنا. ستنعكس معالم الفلسفة الهيرقليطية على طرق تفكير السفسطائيين وتصوراتهم للعلاقات الاجتماعية والإنسانية من جهة، وللعلاقات الطبيعية بالنسبة لنظام الكون من جهة ثانية. فإذا كان الفكر الفلسفي الطبيعي قد تغيا منذ نشوئه تعرية الفكر من رواسب الميتولوجيا والحكايات الشعبية المدونة في الملاحم وغيرها، فإن الفكر السفسطائي زاد على ذلك بكونه تغيا تعرية الفكر العقلاني الصارم من برائن الإطلاقية، محاولاً فتح أفق عملي للفكر وإخراجه للحياة والمعيش، وليس حصره في التجريد والتأمل النظري في المبادئ والمثل كما فعل سقراط وأفلاطون. لقد اتخذ "العقل اليوناني" مع السفسطائيين مسلك النقد ومنهج الاختلاف وآليات التدليل العقلي فتغيا من كل ذلك تعليم مدارك الإقناع لتحقيق النجاح في الحياة العملية. لذا كان العقل السفسطائي صنيع العلاقات الاجتماعية التي تحاول زرع قيم الاختلاف ومعايير الإمكان والنسبية.

لقد كانت النزعة السفسطائية رد فعل قويا ضد النزعة الطبيعية التي أفرطت في مقارنة موضوع الطبيعة وأغفلت الذات العارفة، ورد فعل ضد القيم المبنية على التقاليد الميتولوجية باعتبارها عقائد مقدسة. لقد أسهم السفسطائيون في بلورة المنطق كما "جددوا الفلسفة والأخلاق (...) وأدخلوا في اللغة مرونة (...) وأعدوا الفكر الإنساني لمعرفة إمكاناته وحدوده"¹. فعوض التركيز على مغامرات الآلهة وطبيعة الجواهر الأولية وسمات الخير الأسى، فتح الفكر السفسطائي أفقا جديدا للمواطن اليوناني يتلاءم مع مستجدات الفضاء السياسي والثقافي. لتحقيق تلك الغايات، توصل الفكر السفسطائي باللغة، لاعتبارها أداة مشتركة بين الناس و أداة التفوق في القضاء والنجاح في السياسة. فتم التفتن للخاصية الازدواجية للغة، فمن جهة، هي أداة الإطراء والإقناع والاستمالة، ومن جهة ثانية، أداة التغيرير والإغواء والاستدراج. كما تم التنبيه إلى أهمية اللغة، باعتبارها انعكاسا للفكر أولا وأداة لاختزال العالم ثانيا، فهي مثوى الأشياء ومسكنها، وليس مجرد آلية من آليات التيه كما سيعدها أفلاطون.

إن اهتمام السفسطائيين² بالاستعمالات الخطابية والجدلية للغة، جعلهم يكشفون منزلقاتها ومن ثم ينهون لاستعمال تقنياتها لغايات تجريحية أو كيدية، الأمر الذي سيؤول ببعضهم إلى الوقوف على مسألة القيم والفضائل الأخلاقية وجعلها تعلو هرم التربية السفسطائية. فالوقوف على القيم لم يكن من جهة النظر إليها كمسألة توجيهية فقط، بل واعتبارها قضية مبدئية أيضا، لأنهم تساءلوا عن جدوى القيم الموروثة في ظل تنامي الفردانية اليونانية. في هذا السياق سيعاد النظر في التقاليد الدينية الموروثة، ومدى ملائمتها للطبيعة الإنسانية. كل هذا، آل بالسفسطائيين لإعادة النظر في مختلف الترسيبات الثقافية العالقة في أذهان اليونانيين، ومحاولة تصحيحها وإحلال ثقافة جديدة محلها لتلائم التقدم الحضاري الذي ساد في ق.5 ق.م واستشراف ما بعده.

¹ - فاخوري حنا الجر خليل، "تاريخ الفلسفة العربية"، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، ط: 1993، ص: 61.

² - نستثني منهم صغار السفسطائيين، لأنهم كانوا يتخذون الجدل أداة للبهو ويستعملون سبل الإقناع في التمويه والتدليس بل والتحايل أيضا.

2 - السفسطائية بين الإزراء والإطراء

2 . 1 السفسطة والسفسطائي، من الدلالة الأصلية إلى الدلالة القدحية

اتخذت دلالة السفسطة والسفسطائي معاني عدة، تباينت بتباين وجهات النظر المقاربة للفكر السفسطائي. فدلّت عند أول الوضع، على الحذق والمهارة والحكمة والتفنن في الصنائع، فانتقل المعنى إلى البراعة في حيك الأدلة ونسج كلام موزون يتم به تصريف تلك الأدلة، لتتحول إلى الدلالة على التموه والتدليس والتلاعب بالأهواء فسميت بذلك حكمة مرآئية ظاهرة.

فما هي إذن مقومات التسمية؟ وما الأسباب التي أدت لنحت هذه الدلالة أوتلك؟

أ - الدلالة الأصلية:

انبنت هذه الدلالة على الأصل الاشتقائي لمصطلح "السفسطائي" σοφιστής وهي منحوتة من الصفة سوفوس δόφος وتعني حكيم، ومأخوذة بشكل غير مباشر "من الفعل سوفوسومαι σοφισομαι ويعني "أنا أفكر" و"أنا أتدبر". كما يرمز هذا المصطلح إلى الرجل الاختصاصي، وكل من يكتسب المعرفة، ويصير خبيراً في مهنته، وفي فنه، ويبتكر، ويغالي في الدقة¹. فالمعاني الأصلية للفظ جمعت بين الدلالة العملية والدلالة النظرية. لكن، شيئاً فشيئاً، سيتم تغليب الجانب النظري على الجانب العملي في دلالات ذلك اللفظ. لقد استخدم لفظ "سفسطائي" للإحالة على الإنسان الملم بمهنته، "والمزود بالكياسة المندفعة جداً في العديد من المجالات، مبدياً عقلاً خلاقاً، وحذاقاً وحدة ذهن ومبادرة، وذكاء نابغاً في حقل النشاط العملي"². يوضح "هوميروس" هذه الدلالات عندما يقرن لفظ السفسطائي "بالنجار الماهر" القادر على بناء سفينة مستقيمة، "وبالصانع الحاذق" الذي

¹ - كيسيديس ثيوكاريس، "سقراط" مسألة الجدل، ترجمة، طلال السهيل، دار الفارابي، الطبعة الثالثة، 2006، بيروت-لبنان، ص: 85. بالمقابل نجد الهانوي في كشفه قد أورد دلالة مختلفة للجذر اللغوي للفظ "السفسطائي، حيث يرى أنه مشتق من لفظ "سوقا إسطا: فـ" سوقا بلغة اليونانيين اسم للعلم و"إسطا" اسم للغلط، فسوقسطا معناه علم الغلط، كما أن فيلا بلغتهم اسم للمحب وسوقا اسم للعلم وفيلسوف معناه محب العلم، ثم عُرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة". الهانوي محمد علي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، تقديم رفيق العجم، الجزء الأول، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1996، ص: 957.

2 - نفس المرجع، الصفحة ذاتها.

"له معرفة ناضجة بكل أسرار حرفته"¹. تتجلى معاني الحذق والبراعة، حسب يوربيديس، في "جعل الأغبياء حكماء"². أما -حسب "إسخيلوس" و"سوفوكليس"- فكان كل من الشعراء والمغنيين والموسيقين والكتاب وغيرهم، ينعتون بـ"السفسطائي"، هذا اللقب يطلقه "بندار" كذلك على طائفة الشعراء الموسيقيين، بينما يحيل به إبقراط على الفلاسفة الطبيعيين، كما على الحكماء السبعة³. استلزمت هذه "الحكمة العملية" التي تشرح لفظ السفسطائي فعالية الخيال والواقع، لأن "الفكرة المطبقة" تقتضي معرفة خصائص الأشياء والعلاقات فيما بينها، كما تقتضي رسم النموذج المثالي للشيء قبل إخراجهِ والعمل به. فهوميروس نُعت بالمعلم، أي العارف جيداً لعمله، ليس فقط كنجار، وإنما أيضاً كطبيب وشاعر منشد وقديس⁴. ويذكر ثيودوروس جومبرتس، أن لفظ السفسطائي كان يحيل منذ البدء إلى منتصف القرن الخامس ق.م، على "الفرد الذي حقق النجاح المتألق في مجال من المجالات"⁵. كل هذا يؤكد انصهار البعد العملي في البعد النظري للدلالات المؤلفة للفظ السفسطائي.

وبالعودة إلى المؤرخ "هيرودوت" نجده يستثمر لفظة "سفسطائي" أو "حكيم" للإحالة على حكماء اليونان، الذين يميز منهم صولون المشرع الآثيني، والفيلسوف فيثاغورس. ففي هذا المفهوم الأكثر نبلاً وشيوعاً -يقول كيسيديس- استخدمت لفظة "سفسطائي" لتدل في القرن الخامس على رجال نوابغ بكفاءاتهم ومواهبهم، بمعارفهم وتجربتهم في المجالات الأكثر تبايناً في النشاط التطبيقي وفي الثقافة: حتى رحنا ننتع بـ"السفسطائيين" رجال الدولة والمشرعين، والقادة العسكريين، والفلاسفة والأطباء والشعراء، والمعماريين والموسيقيين والممثلين⁶. نفس الفكرة يؤكدُها أونتوني جوتليب، عندما بين أنه قبل ظهور أناكساغوراس

¹ - هوميروس: "الإلياذة"، ص: 527. الآيات: 411 - 412.

² - w.k.c Guthrie: "A History of greek philosophy" vol.3. cambridge university press; 1969; p31.

أخذاً عن، مراد محمود، "فلسفة التنوير عند السفسطائيين"، دار الوفاء، ط: 2011، ص: 38.

³ - W.K.C. GOUTHRIE: "the sophiste" university press; cambridge; 1971; p: 27 - 30.

⁴ - كيسيديس ثيوكاريس، "سقراط" مسألة الجدل، ص: 85.

Translated by; Layrie magnus, vol1; - Theodor Gomperz: Greek Thinkers; «A history of ancient philosophy»; 5 john murray, London; 1964; p: 416.

⁶ - كيسيديس ثيوكاريس، "سقراط" مسألة الجدل، ص: 86.

وأومبيدوكليس وبريكليس وبروتاغوراس، كانت كلمة "سفسطائي" تطلق على جميع أنواع الحكماء، بل الغريب في الأمر، حسب، هو استمرار بعض كتاب القرن الرابع قبل الميلاد في استخدام الكلمة للإشارة إلى كل الفلاسفة السابقين حتى طاليس¹.

وبظهور تلك الفئة التي تتمتع بتعليم طرائق الإقناع وتقنيات الجدال والدفاع، تم إلصاق لقب "السفسطائي" بها، للإحالة على "معلم الإقناع" أو "معلم الخطابة". حيث يختص بكونه يمتلك عدة نظرية، تجلت في ابتكار قواعد وتقنيات خطابية وبلاغية تؤثت القول وتوجهه نحو المرام. ففي مجال الإقناع، كانوا يعلمون، يقول بروتاغوراس في المجاورة المسماة باسمه، كيفية الاهتمام بالأمر الشخصية، وحسن إدارة المنزل، والاهتمام بأمور الدولة، وأخيرا إعداد الفرد ليصبح قوة حقيقية في المدينة كمتكلم ورجل أفعال، يستثمر قدراته في المعيش ويطبّقها في المحاكم أمام المحلفين وكذلك في المحافل الشعبية أمام الجمهور العامة².

أ. امتزاج الدلالة الأصلية بالقدرية

منذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، ستختلط الدلالة الأصلية بالدلالة القدرية في أذهان كثير من اليونانيين، المفكرين منهم وغير المفكرين. فبالإضافة "لأفلاطون"، استخدمها كل من إيزوقراط وأرسطو في كثير من الأحيان، بنفس المعنى الأصلي للكلمة، بالرغم من ترويجهم للمعنى المشين لها³. وتذكر "فريمان" أن أفلاطون قد وظفها للإشارة إلى "خالق العالم، وكذلك إلى حكماء كريت وإسبرطة. وفي محاوره بروتاغوراس يؤكد أفلاطون أن "الفن السفسطائي فن قديم، ولكن القدماء... غطوه بغطاء تخفوا تحته، بعضهم تحت ستار الشعر، كهوميروس وهوزيود وسيمونيديس، وبعضهم الآخر تحت ستار الأسرار الدينية والنبوءات، مثل أورفيوس وموسيس وأتباعهما. أما أجاثوكليز مواطنكم فإنه اتخذ

¹ - جوتليب أونونوني، "حلم العقل"، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة، محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداي، الطبعة الأولى، 2014، القاهرة، ص: 139.

² - نفس المرجع، ص: 139.

³ - لكن تجدر الإشارة إلى أن سقراط - أفلاطون، وأرسطو هما من حاولا تزويد دلالة "الحكيم" sophos التي اقترنت عند أول الوضع بمصطلح السفسطائي، والصاق دلالة التضليل والمراء بها، فلو سألنا أي آثيني في منتصف الحروب البيلوبونيسية عن السفسطائيين الحقيقيين في مدينته لأشار إلى كون سقراط من بين كبرائهم.

الموسيقى غطاء له"¹. في ذات المحاور، يخص أفلاطون كلمة السفسطة بدلالة إيجابية، باعتبارها "فن جعل الناس أرفع كعباً مما كانوا عليه، فن تنشئة بشر أرفع"،² أما في محاوره السفسطائي فيصريح أفلاطون نفسه، بخلو كلمة "سفسطائي" في ذاتها من أي فساد دلالي، وهو ما يوضحه من خلال حوار بين ثييتس والغريب. يقول الغريب: بماذا ندعوا من يستخدمون هذا الفن؟ إذ أخشى من جهتي أن أدعوهم سفسطيين (سفسطائيين). ثييتس: ولم؟ الغريب: خشية أن نخصهم بشرف كبير"³. ستؤول هذه الدلالات الإيجابية، إلى معنى تحقيري يفيد الحكيم المموه، والمشعوذ الساحر، بل ستؤول السفسطة -يقول تايلر- إلى مجرد "مهنة تؤمن عيش صاحبها عن طريق إساءة استخدام البرهان والخداع باستخدام المهارة المنطقية في البرهنة الظاهرية على أخطاء علمية أو أخلاقية"⁴، أو "إساءة استخدام الجدل"⁵. وهو الأمر الذي سيخشيعة أفلاطون على وجه الخصوص. وينعت "زيلر" هذا اللفظ في معناه الأصلي بـ"المعنى الموسع لارتباطه بتعليم الفضيلة"⁶، لأن السفسطائي هو من يمتلك مهارة خاصة أو يتقن صناعة ما يعلمها لتلاميذه. مما يعني أن هذا اللفظ في الأصل لم يكن ذا معنى مزدري كما ستصوره المحاورات الأفلاطونية والانتقادات الأرسطية، والتي ستقدم معاني تحقيرية يعتبرها زيلر معان ضيقة.

وعليه؛ يتبين أن لفظ السفسطة والسفسطائي اتخذ دلالات متدرجة، تعلق أول الوضع بمعنى التدبر والتفكر والحكمة، ثم الحنكة والحدق والمهارة. فتلقب بها طائفة الشعراء والموسيقيين والمشرعين والمعماريين والأطباء ورجال الدولة والفلاسفة. بعد ذلك اتصلت بالبراعة في نسج الأدلة ونظم الكلم لغرض تعليم طرائق الإقناع في الخطابة والجدل

¹ - أفلاطون، "بروتاغوراس"، ترجمة، عزة قرني، دار قباء للنشر والتوزيع، ط: 2001، القاهرة. ص: 79.

² - لالاند أنريه، "موسوعة لالاند الفلسفية"، المجلد الثالث، ترجمة، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثانية، 2001. ص: 1316.

³ - أفلاطون، "السفسطائي"، ترجمة، الأب فؤاد جرجي باربر، تقديم، أوجيست ديبس، الهيئة السورية العامة للكتاب، 2014، ص: 93. (1231).

⁴ - تايلور ألفرد إدوارد، "أرسطو"، ترجمة، عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص: 22.

⁵ - Janet paul : « essai sur la dialectique de platon, joubert librairie-editeur, paris », 1848, p : 13.

⁶ - يرى زيلر أن هذا المصطلح انتقل من المعنى الموسع الذي يحيل على معلم الفضيلة، إلى المعنى الضيق الذي يحمل صفات القدر. Outlines p: 90. مع العلم أن لفظ الفضيلة كان يحمل دلالات عدة في الوسط العامي اليوناني، منها الصناعة والحرفة... (انظر محاوره مينون لأفلاطون حول الفضيلة)

في القضاء والسياسة والمحافل الشعبية. لينحسر أخيراً، في الدلالة على التضييل والتمويه والحكمة المزيفة والسحر والتخدير. فكان بذلك فعل السفسطة رديف: التغير بالافراد واستدراج الأذهان والتلاعب بالألفاظ، باعتبارها عدة وعتاد السفسطائي في مختلف أصناف قوله، وكما كانت الفلسفة φιλοσοφία محبة للحكمة، فإن السفسطة σοφιστεία هي الحكمة ذاتها حسب الدلالة الأصلية.

ب . الدلالة القدحية

من خلال الحملة النقدية التي شنها التيار السقراطي على أعلام السفسطائية، سيستقر معنى مزري ودلالة تسفيمية تحقيرية لكل شخص يحمل لقب السفسطائي. وسيمتد إلى فترات تاريخية متأخرة. فقد صُوِّر السفسطائي منذ أفلاطون كرجل "مجادل وصاحب حكمة مزيفة لا يهتم الوصول إلى الحقيقة بقدر ما يهتم دحر خصمه، وتحقيق النصر الوقي عليه"¹. ومن ثم، فهو مغالط² ومضلل يستحضر سوء النية في مناقشاته ومجادلاته لغرض تحقيق الغلبة والمتعة معا (وكأننا أمام مريض نفسي)، مما يجعل من الجدال السفسطائي، في نظر أفلاطون، مجرد لعبة La comme un jeu. Dialectique فبالإضافة إلى تلامذة سقراط (أفلاطون واكرينوفون) تضافر في بلورة هذا المعنى القدحي، كلا من زعماء التيار المحافظ في أثينا، والطبقة السياسية التي كانت ترى الخطر كله في السفسطائية. فهذا اكرينوفون يرى أن "السفسطائيين يتحدثون من أجل أن يخدعوا، وينكبون من أجل مكاسبهم الشخصية، ولا يقدمون أي فائدة لأحد"، وفي محاوره السفسطائي يعدد أفلاطون جملة من الدلالات التسفيمية التي تحد لفظ السوفسطائي³.

¹ - محمود مراد: "فلسفة التنوير عند السفسطائيين"، ص: 41.

² - الغلط لغة هو "أن تعي بالشئ فلا تعرف وجه الصواب فيه ... والغلط كل شيء يعيا الإنسان عن جهة صوابه من غير تعمد. والمغلطة والأغلوطة : الكلام الذي يغلط فيه ويغالط به". ابن منظور، أخذاً عن: مجهول فيصل غازي "في الغلط والمغالطة"، ص: 14. المغالطة عند العرب عند العرب، وهي "دلالة على نية الإيقاع". بنور 149.

³ - أفلاطون، "السفسطائي"، المحاورات الكاملة، داود تمارز، ص: 215. وسنجد مختلف تلك الصفات القدحية التي أوردتها أفلاطون في نقده للسفسطائية في الحيز الذي خصصناه لانتقادات أفلاطون للسفسطائية، كما سنجد في ذات الحيز انتقادات التيار المحافظ والذي تمثل له بـ"أريستوفان".

لقد أضحي لفظ "السفسطة" بعد أفلاطون وأرسطو، يرمز إلى المفارقات paradoxes والنقائض antinomies الناتجة عن الاستدلال العقلي الفاسد¹، كما بات يكرس دلالات التضليل والمغالطة والتغريب والتمويه والمرأ. هذه الدلالات أضحت توصيفا قدحيا للقول "السفسطائي" سيمتد إلى الحضارة الإسلامية وما بعدها. بل ستفرد المعاجم العربية، القديمة والحديثة منها، تعريفات كلها ازورارية لكلمة سفسطة. فهذا الجرجاني يعتبر السفسطة قياسا مركبا "من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن قائم بالذهن عرض لينتج أن الجوهر عرض"². نفس التعريف نجده عند التهانوي في كشفه لما عرف السفسطة باعتبارها "القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول... ويحيى في لفظ المغالطة"³. هذه الدلالات المعجمية للفظ السفسطة في اللغة العربية مستقاة في الغالب من شروحات الفلاسفة المسلمين لكتاب "التبكيئات السفسطائية" لأرسطو. فهذا المعلم الثاني يبين أن وظيفة الأقاويل السفسطائية عند المعلم الأول هي: "أن تغلط وتضل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق أنه حق، وفيما هو حق أنه ليس بحق، وتوهم فيمن ليس بعالم أنه عالم نافذ، وتوهم فيمن هو حكيم عالم، أنه ليس كذلك. وهذا الاسم، أعني السفسطة، اسم المهنة التي بها يقدر الإنسان على المغالطة والتمويه والتلبس بالقول والإيهام، إما في نفسه أنه ذو حكمة وعلم وفضل، أو في غيره أنه ذو نقص، من غير أن يكون كذلك في الحقيقة، وإما في رأي حق أنه ليس بحق، وفيما ليس بحق أنه حق"⁴. كل هذه التعاريف تنظر للسفسطة كأداة للتغليط يختص بممارستها السفسطائي دون غيره، فهو يمارسها عن عمد وبسبق إصرار ونية قبلية.

لم يقف هذا التشويه الممنهج للفظ "السفسطائي" في حدود المعاجم والقواميس العربية القديمة، بل سيستمر كذلك حتى في المعاجم المعاصرة الأجنبية والعربية، وكذا المؤلفات الفلسفية. ذلك أن لفظ السفسطة سيضحي رديف "الخطأ المقصود للتمويه على

¹ - encyclopédies universalise : 2010.

² - الجرجاني، التعريفات، تحقيق، محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ، ص: 122.

³ - التهانوي، "كشاف اصطلاحات الفنون"، ص: 957. م.س.

⁴ - الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الإنجلو المصرية، ط: 3، 1968، ص: 80 - 81.

الخصم"، واستدلّ لا يقوم على التمويه والمغالطة¹ عن طريق إعمال كلام بلاغي موزون². فهذا "لالاند" يشرح لفظ *sophisme* "سفسطة"، كمرادف للفظ الإنجليزي *fallacy*، أي مغالطة: مادام السفسطائي هو كل مغالط يستهدف التمويه وتضليل الآخر، والسفسطة كمغالطة هي حجة "يجري التذرع بها لتوهيم الآخرين [مخالطة (أي التريص قصد الخداع)] أو يأخذ بها المرء بدافع من حب الذات والمصلحة أو الهوى *paralogisme*"³ أي منطق ظاهري. كما تترجم: *paralogisme* في اللسان الفرنسي بالاستدلال الخاطئ والفاقد، حيث تعني *para* الخاطئ والفاقد، أما *logisme* فتفيد معنى الحجة والاستدلال. ويضاف إلى هذا النوع من الاستدلال، النية الحسنة، أي الاستدلال الخاطئ بحسن النية، أو الخطأ دون قصد. وإضافة حسن النية هو ما يميز المغالطة عن السفسطة بحسب المعجم الفرنسي. أما في "الموسوعة الكونية" فنجد لفظ السفسطة المشتق من الأصل الإغريقي *sophisma* يشير إلى البراعة في استعمال اللغة، كما يدل على الاستدلال المخادع والمخرج والذي يضلّل المخاطب ويربكه⁴.

كما أضحت "السفسطة" في بعض الدراسات الحجاجية المعاصرة "حجة ملتوية أو حجة معوجة" تحيد عن الصدق وتنحاز للتغريب والإغواء والتلاعب، فهي بمثابة تخاطب سيء، أو علة تصيب الفكر واللغة والسلوك، مصدرها التبكيك المشاغي القصدي وسوء النية في الكلام. سوء النية هذا ارتبط -حسب روبول- بأولى تطبيقات الفن الخطابي مع كوراكس وتيزياس، اللذان قدما عبر "قياس الإحراج" نموذجاً لـي الحجج والتحايل على المحلفين لغرض كسب القضية محل النزاع. فكانت بذلك السفسطة "فناً لتحقيق

¹ - تركب المغالطة من مقدمات شبيهة بالحق دون أن تؤدي إلى الحق، بل إنما تؤدي لخلافه، وهي مجموع الحيل الهادفة للمخالطة.

² - مذكور إبراهيم، "المعجم الفلسفي"، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط: 1403 هـ، ص: 97 - 99.

³ - لالاند أنريه، "موسوعة لالاند الفلسفية"، ص: 1315. م.س. (مرجع سابق). وبالرجوع إلى معجم صليبيا نجد أن الغلط والخداع الناتج عن الحجة إذا كان مقصوداً يسمى سفسطة، وإذا لم يكن كذلك يسمى غلطاً. صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط: 1982، ص: 657 - 658.

⁴ - Universalis, mot sophiste, 2011.

الانتصار في المنازعات الحوارية".¹ وقد أفرد لها أرسطو جملة من المواضع سماها بالمواضع الظاهرية، وهي مواضع مستندة إلى ظاهر الصدق وليس إلى الصدق ذاته. وعليه، فإن لفظ السفسطائي باعتباره الحكيم الحاذق، لم يصبح نعتاً مزرياً تحقيراً إلا بعد سقراط-أفلاطون وتلامذتهما. حيث ما فئى يلتصق بصفات التكسب والارتزاق والتلاعب وقلب الحقائق. أما السفسطة أو منتوج التعليم السفسطائي فقد كانت صفة للحكمة والبراعة، فصارت مجموعة من التقنيات الخطابية والجدلية المستثمرة من قبل السفسطائي للإقناع وتعليم المدارك المؤدية له، لتتحول السفسطة إلى أداة المغالبة عن طريق التشنيع والهدر واستعمال الألفاظ المشتركة.... هذا التحول الدلالي من الحذق والمهارة والتمكن من آليات الإقناع وأساليبه إلى التغليب والتشنيع والهدر والهنديان والتضليل، يشبه كثيراً التحولات الدلالية لكلمة "بهلول" في اللغة العربية، والتي كانت تحيل إلى «السيد» الجامع الأكبر لكل معرفة²، بعد أن صارت تحيل إلى الأبله والمعتوه.

3. النقد الموجه للسفسطائية وحدوده

3 - 1 مصادر النقد، مقوماته ومبرراته

تعددت مصادر النقد الموجه للسفسطائيين وتنوعت انتماءات النقاد ونزاعاتهم. حيث انطلق بداية من طائفة "الدينين والخرافيين" ومختلف أقطاب النزعة المحافظة، بدعوى التهجم على التقاليد وإفساد عقيدة الشباب بتعليمهم كل ما يتنافى مع مبادئ العقيدة الصحيحة. فتم اتهام "السفسطائية" بتخريب المعتقدات الميثولوجية في تفسير الكون، وزعزعت أسس المعتقدات الدينية السائدة التي كانت تلتحم بالنظام السياسي للدولة. كما كالوا انتقادات لازعة من لدن السياسيين ذوي الانتماء الأرستقراطي والأقلية الحاكمة ومؤيديها؛ بدعوى تلقين الشباب آليات النجاح السياسي لمنافستهم في تدبير الشأن العام. معول النقد هذا تقوى من طرف المفكرين ذوي النزعة التأملية الخالصة والتي تنظر للمعارف ذات البعد العملي نظرة إزاء، لأن العرف اليوناني يبغض من قيمة تلك المعارف ويعلي بالمقابل من المعارف النظرية، ويرى أن البحث النظري إنما يتغيا إصابة الحق في

- Reboul olivier: "introduction a la rhétorique"; puf; 1991. P: 19 1

² - قريان ملحم، "المنهجية والسياسة"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ص: 110.

إطلاقيته لا في ظاهره، والصدق في شموليته لا في نسبيته، وأن السفسطائي يتبنى منطق الظاهر والنسبية، وهو في ذلك يعتقد أن كل شيء قابل للدفاع عنه، وأن كل قضية يمكن تقليدها على وجهين متقابلين وإسنادها بدليلين متعارضين، وهو ما لا يقبله التقليد السائر. نضيف لكل هذا، مسألة تقاضي الأجر مقابل التعليم داخل الفضاء الثقافي اليوناني والتي جرت على السفسطائيين صفات الطمع والجشع واللهث وراء المصلحة الشخصية والاغتناء على حساب الأثرياء عبر بيع الوهم (أي فن الخطابة)، وإلباس الباطل ثوب الحق¹.

أمام هذا التنوع في منابع النقد الموجه للسفسطائية، سنحاول التركيز على ثلاثة نماذج مهمة، تمتع أهميتها من تأثيرها المباشر على تحويل الدلالة الأصلية للسفسطائي من الحكيم والحاذق والماهر، إلى المغالط والمرائي والمشغب. هذه النماذج هي: "أفلاطون"، و"أريستوفان"، و"أرسطو". فما فحوى هذه الانتقادات وإلى ما تستند أحكامها؟

أ - نقد سقراط. أفلاطون

اتخذ النقد السقراطي-الأفلاطوني للسفسطائية القدر الأوفر من كيل الاتهامات وتوجيه الانتقادات لفئة السفسطائية في تاريخ الفلسفة. حيث خصت مجمل تلك الانتقادات سلوك السفسطائي والنتائج التي يُعتقد في أنها منحلة للتربية السفسطائية. كما ارتبطت أيضا بما اعتبر تعاليا مبالغا فيه عن قيم الواقع، وبإيمانهم بفلسفة النسبية الهيراقليطية المشككة في وجود حقيقة موضوعية.

انطلق النقد الأفلاطوني بداية مما اعتبر ادعاءات مستهجنة يتبجح بها السفسطائي. وقد ورد هذا النقد في محاورات: "بروتاغوراس" و"جورجياس" و"فايدورس"، وبالأخص "محاورة السفسطائي"، التي نالت القسط الأوفر من التهم التي كالتها أفلاطون لكل من يحمل لقب السفسطائي. ويجرد أفلاطون تلك الادعاءات في "محاورة السفسطائي" على الشكل التالي:

- يدعي السفسطائي "معرفة النفس البشرية من خلال تقديم معلومات وافرة عنها في الموضوعات على تنوعها (...) بحيث يأخذ إعجاب محاوره فيجذبه إليه.

1 - الفكر الإغريقي، محمد الخطيب، منشورات علاء الدين، الطبعة الأولى، 1999، دمشق، ص: 129.

- يقدم السفسطائي نفسه على أنه عالم ومتضلع من شؤون السياسة ومن العلوم قاطبة، وبأنه المرجعية العلمية لكل ما استعصى على البشرية.
 - يدعي السفسطائي أنه مبتكر للعلوم ومكتشف لأسرارها، فمن حقه أن يبيعها لأنه عانى الحصول عليها.
 - يدعي السفسطائي أنه ملك الكلمة ومالك فن المحادثة (الجدل) وبالتالي فإنه يخوض المعارك باحتراف نادر ويتغلب على خصومه.
 - وأخيرا يدعي السفسطائي أنه يخلص العلوم من شوائبها الكثيرة والغامضة ويستجلي القوانين العلمية الصحيحة¹.
 - يدعي السفسطائي قدرته على معرفة كل الأشياء، واستطاعته تعليمها للغير بثمن قليل وفي زمن قصير².
 - يدعي السفسطائي أنه يتصرف بغذاء الروح بالجملة أو التقسيط، إذ تكون تجارته "إما ببيع معارفه قسطا قسطا، أو بالجملة، وتكون تلك "السلع المعلّمة التي باعها، صنعها هو بنفسه"³. فهو كالتاجر الذي يبيع غذاء الجسد، أو كمن "يثني على بضاعته بدون تمييز، بدون معرفة ما يكون ضارا أو نافعا بحق"⁴.
- إن مسألة المتاجرة بغذاء الروح هي أكبر رذيلة للسفسطائي، لأنه بهذا الفعل يمارس تهمة الفسق الفكري أو "الحكمة الإباحية" على حد تعبير ديورونت⁵. فلقد ذكر رفاق سقراط أنه شبه السفسطائيين بالعاشرات، لأنهم مستعدون لبيع خدماتهم لمن يدفع ثمنها⁶. إن السفسطائي عندما يدعي امتلاك ناصية كل شيء، يكون، حسب سقراط -أفلاطون، أشبه

¹ - غوش ريمون، "الفلسفة السياسية في العهد السقراطي"، دار الساق، بيروت - لبنان، ص: 15.

² - أفلاطون: "محاورة السفسطائي"، ص: 233، م.س.

³ - أفلاطون، "السفسطائي"، المحاورات الكاملة، ترجمة داود تمارز، ص 229، م.س.

⁴ - أفلاطون، "بروتاغوراس"، المحاورات الكاملة، ترجمة، داود تمارز، ص: 47، م.س.

⁵ - ديورونت وول، "قصة الحضارة"، ترجمة، محمد بدران، الجزء الثاني من المجلد الثاني، دار الجيل، بيروت-تونس، ص: 220.

⁶ - جوتليب أونتوني، "حلم العقل"، ص: 142.

بالتّحات، أوليس من يدعي صنع كل الأشياء بفن واحد هو الرسام أو التّحات؟ لأنّه يوقف الحقيقة في صورها الظاهرة. فهو لا يصنع الحقيقة، وإنما يشبهها، وهو بهذا الشبه لا يستطيع خداع عدا الأطفال الصغار¹.

تراكم إذن تهم السفسطائي في المحاوراة الأفلاطونية المسماة باسمه، فيكون في موضع؛ متاجرا بالمعارف النفسية ومصارعا في حلبة الرياضة الخطابية وماهرا في فن المشاحنة والمعارضة والمناقضة، وفي موضع؛ مشعوذا ووحشا ضارا، وفي آخر؛ يلجأ إلى المخيلة والمخاتلة والتصوير الزائف، والصيد والمصارعة والاتجار. بناء عليه، يكون السفسطائيون مجرد أدياء معرفة وأشباه حكماء وظيفتهم تضليل الناس وحيدهم عن الجادة بتمويههم بتعليم الفضيلة التي هي في الأصل رذيلة فقد "أفسدت هذه الثقافة المموهة الثقافة الحقيقية والقيم الإنسانية الحقيقية"². أما السفسطة فستضحى فن الإيهام عن طريق خطب مليئة بالأراجيف والسحر والشعوذة³.

لم تقف حدود النقد الأفلاطوني عند جرده لما اعتبره ادعاءات سفسطائية، بل اتهمهم أيضا بالتغريب بالعقول وتضليل الناس وتحويل حكام أثينا إلى طغاة والاستبداد بالعباد وفرض الضرائب على التعليم وإبادة القيم، ثم إحلال "الروح المادية مكان الروح المثالية التي قال بها فيثاغورس وأتباعه"⁴. هذه الانتقادات تنم حسب -جيث جيروم- عن كونهم فتحوا مدارس الخطابة والبلاغة وعدوها حكمة موازية للديمقراطية والأفلاطونية، بل واعتبروها الفلسفة الحقيقية. لذلك سيتجند أفلاطون لدرها باعتبارها فلسفة مموهة مرآة ظاهرا يسقي السموم للشباب الأثرياء الطامحين إلى السلطة والثروة واللذة ويغريهم بالمناصب والسلطة. ففسادهم هو فساد خلقي واجتماعي وسياسي، هدفه المتاجرة بالمعرفة وتعليم الخطابة للسياسيين حتى يمكنوهم من مغالطة الرأي العام نيلا لرضى الناس على حساب الحقيقة. ومن ثم، كان إصلاح النمط السياسي والخلقي الذي كرسه

¹ - أفلاطون، "السفسطائي"، المحاورات الكاملة، ترجمة، داود تماراز، ص: 233.

² - يونان كلود، التضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي، الحركة السفسطائية نموذجاً، دار النهضة، ب.ت. ص: 26.

³ - شحيد جمال، تقديم ترجمة "محاوراة السفسطائي"، ترجمة، الأب فؤاد جرجي باربرة، الهيئة السورية العامة للكتاب، ص: 8.

⁴ - غوش ريمون، "الفلسفة السياسية في العهد السقراطي"، ص: 15، م.س.

السفسطائيون قمين باجتثاث نمط التربية لديهم. هذا النمط الذي يتوسل أدوات التعبير الأدبي ويجعل للخطابة والشعر دور التخدير الإيديولوجي والتمويه الخلقي للذين يقابلان أسلوب سقراط التوليدي صاحب التوعية الفلسفية والتنوير الخلقي¹.
في سياق آخر، متصل بالجانب الإبستيمي، انتقد أفلاطون المعرفة السفسطائية ومصادرها الهيراقليطية، معتبرا أن المعرفة الحقة هي معرفة بالماهيات الثابتة وليس مجرد معرفة بالمظهر المتغير كما ادعى السفسطائيون. فللمعرفة مصدران بالتمييز بينهما ومعرفة حدودهما أمكن اقتناص ناصية الخير الأسمى: الأول محدد هو في المعرفة الحسية، إلا أنها تظل ظنية، لكونها تستند إلى المشاهدة المرئية التي كثيرا ما تنقل الوهم عوض الحق. والثاني محدد في المعرفة العقلية، التي تتصف بالأزلية، وتستند إلى إنتاجات العقل اليقينية والبرهانية. وللتخلص من الأولى يتوجب اتباع منهج الجدل الذي يفضلهُ أمكن للفيلسوف الحق درك المعقولات الأولى.

أما عن أسباب ذم أفلاطون للسفسطائيين، فتؤول -حسب كثير من النُظار- إلى عوامل كثيرة، من ضمنها العجرفة؛ فانتفاء أفلاطون لفئة النبلاء، جعله يدخل مع المتشككين في فضائل الديمقراطية، ومن ثم معارضة مبادئ السفسطائية المنادية بالمساواة في تعلم الحكمة، والتحلي بالفضيلة، والتدرب على تدبير الحكومة، شريطة التوفر على ما يلزم من المال لاستئجار معلم "سفسطائي". كما أن إعدام سقراط عام 399 ق.م، يدخل ضمن الأسباب المباشرة في نصب أفلاطون العداء للسفسطائيين، ذلك لأنه حملهم المسؤولية غير المباشرة لهذه المأساة. فقد كان يرى أن الجرائم التي اتهم بها سقراط، كإفساد عقول الشباب، ناتجة عن سمعة بعض السفسطائيين المفسدين الحقيقيين لتك العقول. ف"أنيتوس" كبير المحلفين المتهمين لسقراط كان ديموقراطيا. وقد زعم أفلاطون أنه كان يكن الكراهية والبغضاء للسفسطائيين، رغم أنه لم يكن يعرف من هم بالتحديد. وفي إحدى المحاورات التي كتبت في الأوقات السعيدة قبل المحاكمة يروي أفلاطون حوارا وديا بين أنيتوس وسقراط.... وكان هذا نص الحوار:

سقراط: هل تسبب أي من السفسطائيين لك في أي أذى؟ وإلا فما سبب انتقادك لهم؟

¹ - المرزوقي أبو يعرب، مقال حول "السفسطائية المحدثّة وكيفية حضورها في الهمنة الأمريكية... قديم اليونان يستعاد ..."، عدد 30 - 07 - 1978.

أنيتوس: يا إلهي، لا! لم أحتك في حياتي بأي أحد منهم، كما لم أسمع أحد من أهلي قد احتك بهم.

سقراط: إذن ليست لك تجربة مع أي منهم على الإطلاق؟
أنيتوس: ولا أريد ذلك أبداً¹.

لم يكن بإمكان الرجل الأثيني العادي التمييز بين أسلوب سقراط وغيره من المفكرين أو السفسطائيين. ومن ثم فإن الاتهام الذي أعدم بسببه سقراط، كان يجب بالأحرى -حسب أفلاطون- توجيهه للسفسطائيين، مما يعني أن تهمة إفساد عقول الشباب أصابت سقراط خطأ، مثل الرمح القاتل الذي تحدث عنه بريكلس وبروتاجوراس. هذه التهمة كان من ورائها سوء استخدام الجدل، لأن السفسطائي يستحيل عليه السيطرة على تلاميذه وأتباعه. لهذا فإن اكتساب الشباب حس المجادلة دون وجود ضامن عن حسن استخدامه، سيؤدي إلى مفاسد لا يحمد عقباها، "وتكون النتيجة تشويه سمعتهم وسمعة الفلسفة ككل"². ولإنقاذ سمعة الفلسفة، أخذ أفلاطون على عاتقه مهمة الفصل بين سقراط والحركة والسفسطائية. لذلك أعطى الفضيلة لسقراط والرذيلة للسفسطائيين، أشهر الفكر السقراطي لنفعه، ودمغ الفكر السفسطائي لضرره. سببا آخر يلوح لنا عن تلك الانتقادات، وهو موقف السفسطائية من "العدالة" وبالضبط من التعارض بين الطبيعة والتقاليد، أو بين القوانين الطبيعية والقوانين الوضعية. حيث إن "القوانين البشرية عرضية، بينما قوانين الطبيعة حتمية، وقد وضعت القوانين الطبيعية البشرية بالاتفاق وليس عن طريق الطبيعة". يوضح هيبياس هذه الفكرة عندما ينظر للقانون كطاغية يتحكم في البشر، وهو كثيرا ما يقف ضد الطبيعة بما يفرضه على الإنسان من أوضاع بحكم القوة. نفس الأمر ذهب فيه أنتيفون إلى أبعد مدى، وذلك حينما اعتبر أن قواعد القوانين شيء طارئ من الخارج، أما قواعد الطبيعة فهي شيء حتمي منبعث من الداخل. ثم إن قواعد القوانين هي وليدة اتفاق وليست من صنع الطبيعة، أما قواعد الطبيعة فهي عكس ذلك تماما³.

¹ - جوتليب أنتوني: "حلم العقل"، ص: 143. م.س.

² - نفسه، ص: 144.

³ - باركر إرنست، "النظرية السياسية عند اليونان"، ص: 122 و 152.

بالإضافة لهذه الأسباب فقد كان السفسطائي ندا صليدا للتيار السقراطي، لأن اهتماماتهما كانت تتقاطع فيما يخص موضوعات الطبيعة والسياسة والأخلاق والخطابة والجدل، وتتعارض فيما يخص المنطلقات والمبادئ التي توجه البحث في تلك الموضوعات. لقد كان هدف السفسطائيين هو الوصول إلى فلسفة تشمل خبرات الحياة اليومية، إلا أن هذا الهدف وضعهم وجها لوجه مع أفلاطون في ساحة الفلسفة. إذ تؤول منطلقات الفلسفة الأفلاطونية في كثير منها إلى شعائر الديانة الأورفية والفيثاغورية والبارمنيدية، مما يجعل مهمة الفلسفة تتجاوز خبرات الحياة اليومية، محاولة تنقية حقائق العقل. بخلاف ذلك ارتأى السفسطائيون السير في الاتجاه المعاكس، حيث تمثل هدفهم في إعادة صياغة التجربة الإنسانية بكل تعقيداتها الفوضوية قصد تأسيس معارف تتلاءم مع التجارب والخبرات الحياتية، ولا أفيد من معرفة سبل "المحتمل" ومداركه في هذا المقام. لذلك تم تأسيس فلسفة ملائمة له، إنها فلسفة الذاتية والنسبية التي تعود جذورها لـهيراقليطس. ومن أسباب نقد أفلاطون لهم أيضا، كونهم أذاعوا تقنيات ومهارات خطابية وجدلية يصعب التحكم في استعمالها وفي غايات استثمارها، فكانوا بمثابة من يسقي السموم أبدان كثير من الناس. إن معول النقد الأفلاطوني هذا، هدف إلى تحطيم النقد السفسطائي المضاد للقيم والمعيش، مركزا على نقط الضعف لديهم، لكن متغافلا في الآن ذاته عن نقاط القوة التي تمتع بها نظريتهم؛ مما يجعله يستند إلى أحادية النظر وإلى أحقية ميولات وقناعات مذهبية وإقصاء أخرى.

إن مختلف مظاهر تلك الانتقادات شوهت مسار فكر، بل وكادت تنقضه؛ بالمقابل اجتذبت تلك الانتقادات أجيالا بكاملها للاقتداء بالأفلاطونية، ليس في المعرفة وحسب، بل أيضا في نقد مخالفها. لقد غدا لفظ السفسطائي، تحت طائلة تلك الانتقادات، مسبة وقدحا لمن ينعت به. فانغرس في الذهن، أن السفسطائي إنما غرر بالشعب اليوناني زهاء ثلاثة قرون وأفسد التقدم الحضاري للمدينة اليونانية باتباعه لسبل فاسدة في التربية والتعليم.

ب . نقد أرسطوفان: (445 ق.م)

اتخذ نقد أرسطوفان للسفسطائيين صيغة كوميدية ساخرة، حاول من خلالها تسفيه آراء السفسطائيين والتهكم على مبادئهم، خصوصا تلك المتعلقة بالمجال الديني والجدلي والخطابي. لكنه أدخل إلى زمريتهم سقراط أيضا وعده واحدا منهم، بل كبير مدرستهم. شمل نقد أرسطوفان للسفسطائيين كثيرا من الجوانب المتصلة بالمجالين الأخيرين، أبرزها: نقد الاهتمام باللغة دون الاهتمام بما تحيل عليه الأشياء، ونقد طريقة التعليم الخطابي ووصفهم بالمغرورين؛ ثم نقد التلاعب بالجماهير والأغراض الديماغوجية والارتزاقية للخطابة السفسطائية، وبالتالي نقد لا أخلاقيتها¹ بالإضافة إلى رفضه لمبادئهم الدينية المشككة والنسبية، وهو الأمر الذي يؤكد أرسطوفون بقوله "لقد هدموا التقاليد القديمة... وأفسدوا الأخلاق وهزوا عروش الوطنية... وعلموا الشباب الجدل، وزينوا لهم طرق التفكير السقيم، وأبعدوهم عن التفكير السليم"².

ضمّن أرسطوفان، الجزء الكبير من هذا النقد في مسرحيته المسماة بـ"السحب"، والتي تحكي قصة عجوز اسمه سترسياديس (يدل اسمه على المراوغ والمحایل)، كان مثقلا بديون تسبب له فيها ابنه المدلل فيديبيديس المصاب بداء الفروسية. ولما أراد التخلص منها عن طريق إرسال ابنه لتعلم فن الجدل في مدرسة سقراط السفسطائي، رفض الابن بداية، مما آل بالأب إلى تعويضه. لم يدم هذا التعويض طويلا نظرا لنقص قدرات الأب وقلت مهاراته. سيفشل الأب إذن في أولى اختبارات "سقراط السفسطائي"، مما سيؤول إلى طرده من قبل سقراط وحثه على إرسال أحد أبنائه الشباب بدلا منه. عاود الأب دفع الابن لضرورة تعلم فنون الإقناع السفسطائية وتقوية منطق الفكرة الضعيفة، مستخدما معه أساليب الوعد والوعيد، فقبل الابن مرغما بعد تهديده بالطرد. لكن بعد أن تعلم الابن وتخرج من مدرسة سقراط سفسطائيا بارعا، سُر الأب بهذا المنتج الخارق ذو البراعة والمهارة في فن الكلام والإفحام، والذي سيخلصه من دفع ديونه المثقلة، عبر مراوغة المحلفين وإقناعهم ببراءة ذمة أبيه. بعد هذا الفرح، يتفاجأ الأب بخيبة أمل سببها ضرب

1 - بروتون فيليب وجوتيه جيل، "تاريخ نظريات الحجاج"، ص: 28. م.س.

2 - أرسطوفانيس: "كوميديا أرسطوفانيس"، ترجمة أمين سلامة، المجلد 3، مسرحية السحاب، بغداد، 1978.

ابنه له، بل وإقناع الإبن بمشروعية ضربه لأبيه. يندم الأب ثم يحسم قراره بضرورة إحراق مدرسة سقراط.

تعد بداية مسرحية "السحب" استعراضا تهكميا من طرف أرسطوفان، لمزايا مدرسة سقراط في التعليم السفسطائي السريع لآليات قلب الحقائق وطرق كسب القضايا الميئوس منها. يقدم أرسطوفان مقومات هذه المدرسة وأهدافها ومعلمها، على لسان الشخصيات التالية: سترسياديديس الأب، وفيديبيديس الإبن، وسقراط كبير المعلمين السفسطائيين. يبدأ الحوار بتحديد مميزات هذه المدرسة والتي يسوقها سترسياديديس الأب لغرض إقناع ابنه للولوج إليها وتخليصه من كاهل الدين الذي على عاتقه. يقول سترسياديديس: إن مدرسة "السفسطائيين" تُعلم "كل من يعطيهم نقودا، كيف يكسب القضايا أمام المحاكم، سواء نطق بالحق أو بالباطل، (إن بها) مفكرون لا يتركون أتفه الأمور إلا ويقلبونها على كل الوجوه... إنهم حقا نبلاء الخلق وطيبون أمثالك"¹. فهم يعلمون "كل فنون الحكمة المتاحة للبشر، و(..) يساعدون على أن تعرف نفسك، فتتحقق من أنك جاهل وأحمق"². لم يتقبل فيديبيديس أوصاف تلك المدرسة، ليرد على أبيه متهمًا! "نعم عرفتهم، إنك بلا شك تعنيمهم!! التافهين المشردين صُفر الوجوه، حفاة الأقدام... ومنهم سقراط التعس وخايريفون"³، لكن ما طبيعة علمهم -يتساءل الإبن؟- يجيب الأب، إنهم يعلمون المنطق القوي والمنطق الضعيف وكلاهما يحقق الكسب، "ولو تعلمت هذا" المنطق الباطل "لن أفي بشيء من الديون التي تراكمت علي بسببك... ولا حتى أرباحها.. أيا كان الدائن"⁴. لم يقنع الأب الإبن، فحاول مكانه، متوسلا سقراط بالقول: علمني فن الفصاحة وفن المراوغة "لأتحايل على العدالة وأفلت من قبضة الدائنين... (لأبدو) في أعين الناس متعجرفا زلق اللسان جسورا وحشي الطبع، كذوبا ومحاميا صفيقا، بل موسوعة قوانين متنقلة، ثرثارا ماكرا كالثعلب، حاذقا مرنا كحزام جلدي.... نعم، ما دمت سأبدو داعيا مرائيا ووغدا مغرورا بحكمتي، جشعا....، ملتويا في حديثي....، غليظا ونهما. إذا كان

¹ - أرسطوفان، السحب، ترجمة، أحمد عثمان، ص: 202. م.س.

² - نفس المصدر، ص: 265.

³ - نفسه، ص: 202.

⁴ - نفسه، ص: 203.

كل من يقابلني في الطريق سيمطرنى بمثل هذه الألقاب، فدعن مهنتكن (مشيرا إلى سقراط وتلاميذه) أن يفعلوا بي كل ما يخطر لهم ببال"¹، فأنا أسلم لهم جسدي وأهبه للضرب المبرح والجوع والعطش والوسخ والبرد والصوم، نعم دعهم يصنعوا من جسدي كؤوس الخمر ويتمتعوا بشربها إذا كانوا سيمكنوني من التملص من ديني والتخلص من دائني.

كل هذه السخرية يظهرها أرسطوفان كصورة حقيقية للتعليم السفسطائي، وكل هذا التهمك وتلك الألقاب، يصورها أرسطوفان كفضائل يعتز أن ينعت بها السفسطائي. وهو ما يبين الحد الذي بلغ به تأثير السفسطائيين على أتباع التقاليد والثقافة الموروثة والمحافظين الرافضين لأي تجديد أو تقليب للنظر في تلك التقاليد.

يذهب أرسطوفان إلى أبعد حدود في نقده الساخر مما يعتبرها ممارسات ذميمة للسفسطائيين، عندما يقيم حوارا ساخرا بين القضية ونقيضها، أو بين منطق الحق ومنطق الباطل. وهو حوار مستعار يمثل فيه منطق الحق الحكمة الصائبة والتقاليد الموروثة والثقافة الشعبية السائدة، ويمثل فيه منطق الباطل القيم السفسطائية التي يصفها بالمنحلة والفاسدة والهادفة للمثالية ونقض أي قضية عادلة ودحضها، بل والتملص من أي دعوى قضائية. نسج "أرسطوفان" هذا الحوار كما يلي: منطق الباطل: ابدأ بما تريد وسر إلى أين تبتغي لأن مصيرك محتوم هو القضاء عليك. منطق الحق: باستهزاء! من أنت لتقضي علي. م.ب: المنطق.

م.ح: ²الأضعف. م.ب: لقد ابتدعت طرقا غير مسبوقة. م.ح: تعني تلك الأفكار التي ما ازدهرت إلا بفضل غفلت هؤلاء الحمقى. م.ب: تقصد هؤلاء الحكماء... وأنت عجوز خرف. م.ح: أما أنت ففاسق فاجر... م.ب: أما أنت فبدائي ومتخلف³. ويتصارع منطق الحق مع منطق الباطل على من يستميل "فيديبديس" ابن العجوز "ستريسياديس"، لتتدخل الجوقة لتوجيه حوارهم نحو إقناع الفتى بسلك أحد المنطقين. فينطلق الحديث مجددا بينهما: منطق الحق: تعالى يا فتى لأعلمك طريق الحق والعدل وفضائل الاعتدال والشجاعة

¹ - أرسطوفان، "السحب"، ص: 231، 232، 233. م.س.

² - سترمز في هذا الحوار لمنطق الحق ب: م.ح. ومنطق الباطل ب: م.ب.

³ - أرسطوفان، "السحب"، ص: 271.

والترث، وهي مقومات نشأ عليها جيل أبطال الوغى الذي يمقت الخطابة في السوق العامة وتحلى بفضيلة احترام الوالدين، وتعلمك هذه المهارات يا فيديبيديس ستكون متمتعاً بكامل الصحة الجسدية والنفسية، ولن تكون مهدداً بأن تجر إلى المحكمة بسبب الجشع أو الوقاحة أو التحايل. فإن مشيت على هذا الطريق الذي رستمه لك، بل وإن حرصت عليه، فستمتلك القوة وسيكون لسانك قصيراً، أما إن اتبعت هذا الكائن (أي منطق الباطل) فسيعلمك أن تخجل من الفضيلة وتتشرف بالرديلة وتحب كل شهوة فتغرق فيها. م.ب: هذه التراهاات باطلة تعود بنا إلى ذكريات احتفالات زيوس بوليوس وتذكر بالعصر الذي كان فيه الرجال يتزينون بالجراد الذهبي. وتعلم تلك الفضائل سيجعل منك يا فيديبيديس أبلغاً. نعم، ولئن سميت بالمنطق الضعيف في مدارس الفلسفة والتأمل، فلأني أبتكر الأساليب الملائمة لنقض القوانين واعتراض الأحكام القضائية، فرغم أنني أسمى بالمنطق الضعيف فإنني أكسب القضايا الكبرى. أما وأن ينتقد منطق الحق سوق العامة فلأنه نسي أو تناسى أن "هومروس ليصف لنا نيسطور وبقيّة أبطاله الحكماء كخطباء تشهد بفصاحتهم السوق العامة"¹؛ أما العفة والاعتدال التي ينادي بهما منطق الحق فإنهما مبدآن ضاران للغاية لا خير من ورائهما. اتبعني أيها الشاب تعيش حياة متعة وترف، فحتى وإن تمتعت بامرأة دون غطاء شرعي وتم اقتيادك إلى المحكمة أمكن لتعاليني أن تخلصك. هكذا انتهى الحوار بين قضية الحق وقضية الباطل؛ ليتدخل سقراط مخاطباً العجوز سترسياديس مسائلاً إياه عما اقتنع به، أيدمج ابنه ليتلقى تعاليم السفسطائية أم أنه اقتنع بمبادئ الحق فيصير ابنه معتوها أبلغاً فاشلاً. يحسم العجوز بأن يدخل ابنه في مدرسة سقراط. لكن الابن تواعد الأب بالندم على قراره هذا في أحد الأيام. مما يعني أن الحافز الدافع وراء جر الشباب نحو مدرسة سقراط السفسطائي إنما هو جشع الآباء وليس قناعة الشباب أنفسهم، وأن هؤلاء يمجنون ذلك التعليم لأن لهم هوايات آخر تتعالى عن آليات الإقناع وسبل التضليل، وأن ميل الشباب أهرع لهوياتهم منه لمستقبلهم. من هذا النقد يتبن أن "أرستوفان" ذهب إلى أبعد الحدود بأوصافه لما هو نعت خطابة السفسطائيين بالمنحدرة والمتدنية. فهي مجرد أداة جدلية للمراوغة التافهة، تقوض القيم

¹ - أرستوفان، "السحب"، ص: 283، م.س.

الأخلاقية التقليدية التي قامت عليها الثقافة الإغريقية؛ كما تنحو بالشباب إلى الانحراف والهرطقة. وهو ما يعني مناصرة التقاليد القديمة والميل نحو النزعة المحافظة. هذا الأمر تكشفه أحد مقاطع مسرحيته، عندما تصور "ستريسياديس" وهو يرد مصدر الصاعقة الآتية من السحب إلى غضب زيوس، ليبين له سقراط أن ما يتلفظ به ينم عن خرف وهوس صادر عن عقلية متعفنة، لأنه إذا كان "زيوس" يرجم بالصاعقة كل من حنث بأيمانه، فكيف لم يحرق ويصعق سيمون وكليونيموس أو ثيوروس، وهم أكثر الناس حنثاً بالأيمان؟¹. أما الأمر الملفت هاهنا فهو تصوير سقراط كسفسطائي وأحد منكري تلك الآلهة التقليدية، التي لا يترك مناسبة دون التهكم عليها، بل ويشترط ضرورة التبرأ منها لولوج مدرسته². ويمكن تأويل امتناع سقراط عن الدفاع عن نفسه وإشهار أسلحة الإقناع اللغوي وسبل التأثير في وجه المحلفين، ومن ثم قبول حكم المحلفين، يمكن رده كنفي قاطع من طرف سقراط انتسابه لفئة السفسطائيين.

ج. نقد أرسطو

بتدبرنا للأورغانون الأرسطي نخلص إلى نتيجة أولية تبين أنه يتفياً لشقين: الأول هو ما يمكن تسميته بمنطق البرهان والثاني هو ما يمكن نعتة بمنطق الرجحان، تحيل على الأول مقالات كتابي التحليلات الأولى والثانية، وعلى الثاني مقالات الجدل والتبكيثات السفسطائية والخطابة. يقف أرسطو في التحليلات الأولى على أشكال الاستدلال بحسب موقع الحد الأوسط في المقدمات، والغرض منه تحديد طرق تركيب الأقيسة وتحديد القواعد التي تنسج منها الاستدلالات الصحيحة، ويقف في التحليلات الثانية على مادة المقدمات التي تتحكم في قيمة النتيجة. وفي الجزء الخاص بمنطق الرجحان تحدث أرسطو

¹ - أريستوفان، "السحب"، ص: 228-229.

² - أريستوفان، "السحب"، ص: 231. تشير هنا أن مسرحية "السحب" لم تكن عملاً استثنائياً في إدراج سقراط ضمن زمرة السفسطائيين، بل هناك أعمال أدبية عدة تجعل من سقراط سفسطائياً، من بين تلك الأعمال نجد ملهة "الأحصنة" لأميثياس التي ظهرت بالموازاة مع "سحب" أريستوفان في ديونيزوس الكبير في العام 423، حيث كانت في قسم منها معادية لسقراط، والذي قُدم فيها بمعية مفكرين آخرين على أنهم سفسطائيين. ويحيي ديوجين كذلك، أن أحد البوليقراطيين Polycrate كتب بعد وفاة سقراط بأربعة أعوام، رسالة نقد أثني فيها على الاتهامات التي حوكم بسببها سقراط. كيسيديس ثيوكاريس، "سقراط"، مسألة الجدل، ص: 40. م.س.

عن أنماط الاستدلال المستثمرة عبر اللغة داخل مجالات التدافع بين الأنا والآخر¹. فالخطاب البرهاني بخلاف نقيضه السفسطائي، يفترض عالما ومتعلما، شأن المتعلم أن يسلم بكل ما تحصل عليه من معلمه ويقبله "لا أن يفكر فيما يبطل به قول المعلم مثلما يفعل السفسطائيون"². بالمقابل نجد العلم غير التحليلي المؤسس على المحتمل والشبيه بالصادق، يحدد فيه قواعد التدافع والتخاطب السليم منها في ذات الآن إلى مدارك التغليب في الخطاب سواء الجدلي أو الخطاب (الخطابة والجدل). فلم يكف أرسطو تنبيهاته من التضليل والتغليب في كثير من محاور الكتب المؤلفة للأورغون، بل زاد على ذلك بأن خصص جزءا من هذا الأورغون وهو كتاب "التبكيئات السفسطائية" ليفصل فيه القول حول طبيعة القول السفسطائي ومقاصده وموضع التغليب الممكنة في الخطاب. في هذا الجزء يصرح أرسطو أن غرضه هو التنبيه لمدارك التغليب في الأقيسة من حيث موادها وصورها، وتمييز المراتي والمشاعبي منها، من البرهاني والجدلي الحقيقي. إن النقد الأرسطي هو كذلك نقد "للغة الطبيعية"، حيث المأمول منها هو إقامة حقائق علمية تتخلص من "الالتباسات السفسطائية"³.

إن السفسطائي في اعتبار أرسطو، إنما "يؤثر من قبل التعلم أن يُظن حكيما أكثر من إثارة أن يكون كذلك (...). والسفسطائي وهو الذي له لقب من حكمة تظن موجودة وليست كذلك"⁴. وفي مقالة الجيم من كتابه "ما بعد الطبيعة" يعزز أرسطو قوله هذا، لما يعتبر أن السفسطائي هو ذلك الذي "يُظن أنه يعلم ولا يعلم بالحقيقة"⁵. وكأننا بأرسطو يشبه السفسطائي بالحرياء، ليصوره تارة بصورة الحكيم فيكون مراثيا مموها، مادام يطلب غاية البرهاني وهي الحكمة، وتارة يظهره بمظهر الجدلي فيكون مشاعبيا مخادعا مادام يطلب غاية الجدلي، وهي الغلبة. أما أكثر ما نعرف به السفسطائي -يقول أرسطو- مقاصده وأغراضه، ويحصرها المعلم الأول في خمسة مقاصد هي: 1- تبكييت المخاطب

¹ - أرسطو، "منطق أرسطو"، الجزء الثاني، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت دار القلم، بيروت، ط: 1980، ص: 323.

² - ابن رشد أبو الوليد، تلخيص منطق أرسطو، الجزء السابع، "المغالطة"، تحقيق، جبار جهامي، ص: 671.

³ - بلانتان كريستيان، "الحجاج"، ص: 15.

⁴ - أرسطو، "منطق أرسطو"، الجزء الثالث، "التبكيئات السفسطائية"، ص: 781. م.س.

⁵ - Averroès ; « tafsir ma ba'd at-tabi'at » établir par Maurice Bouyge ; premier volume ; livre Gim ; p: 330.

وتقريره، 2- إلزامه بالتسليم وقبول أمر شنيع هو في المشهور كاذب، 3- تشكيكه، 4- استدراجه للتلفظ بكلام يستحيل فهمه، 5- استدراجه للهدر والهذيان وتكرار القول ذاته¹. يكتفي أرسطو في هذا الموضوع بتشبيه السفسطائي بالحكيم والجدلي؛ فيرصد بذلك ما يعتبره مقاصد السفسطائي بناء على النعتين اللذان ينجليان بمجرد ما يتشبه السفسطائي بأحد دينك الوصفين، لكننا لا نجد تشبيها للسفسطائي عندما يكون خطيباً أم أن التغليط والتشنيع والاستدراج أمور لا نجدها في الخطابة؟ فما يجعل السفسطائي سفسطائياً، يقول أرسطو، ليس هو الملكة، بل الغاية الأخلاقية²، فهو ليس كذلك بالفطرة، وإنما من خلال الاستخدام السيئ للغة واستغلال ظواهرها الطبيعية. فهو ممن يمتلك قدرات الجدلي لكنه يستغلها لأجل تحقيق غرض دنيء³. لقد أفرد أرسطو في كتاب الخطابة أيضاً تحذيرات من السبل المؤدية للتغليط وطرق صدها، ذلك عند حديثه عن المواضع الظاهرية، التي تظهر أنها محتملة محمودة في حين أن معانيها تكشف تهافتها لا محالة. ونقدم بهذا الخصوص نموذجاً للمواضع الظاهرية في الخطابة، وهو "حجة الكوراكس" أو "ضرب الضعيف للقوي". فالاعتقاد بصدق هذه القضية هو نسبي، لأن احتمال حدث الواقعة ضعيف، بالمقابل نجد الاعتقاد "بضرب القوي للضعيف" قوياً، لأن احتمال صدق القضية يكون مطلقاً لأنه الأمر الأكثر ذيوياً وتواتراً بين الناس، لذلك ميز أرسطو بين الاحتمال النسبي وعده موضعاً ظاهرياً مغالطياً، وبين الاحتمال المطلق باعتباره احتمالاً أكثر ذيوياً وأقرب قبولاً وتسليماً.

وعليه، فإن النقد الأرسطي للسفسطائي⁴ تركز حول ما اعتبر غايات الأخلاقية وصفها بالدينئة، والناجمة عن الاستخدام السيئ للغة. وقد ضمن أرسطو الجزء الأكبر من هذا

¹ - أرسطو، "منطق أرسطو"، الجزء الثالث، "التبكيكات السفسطائية"، ص: 787-788. ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ج:7، ص: 772. م.س.

2 - أرسطو: "الخطابة"، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، 1986، بغداد، ص: 28

³ - محمود مراد، "فلسفة التنوير عند السفسطائيين"، ص: 42. م.س. انظر بهذا الخصوص، كتاب "التبكيكات" 165، وكتاب "الخطابة" لأرسطو، 1354 ب.

⁴ - يمكن اعتبار النقد الأرسطي للسفسطائية أقل حدة من نقد أستاذه وأريستوفان، ذلك أننا نجده في بعض المواضع يثني على أفكارهم، لكن ليست تلك المتصلة بالعلوم النظرية فقط، بل أيضاً تلك التي كانت محل تقريع وتنكيل، نقصد مسألة "الإقناع". ففي سياق اعترافه بما استفاده من جورجياس يقول: لقد "أوصى جورجياس بمواجهة جد الخصم بالهزل وهزله بالجد، وهو ما أصاب فيه". بالإضافة لهذا لم يعترض على مسألة تعليم التلاميذ وجهتي نظر مختلفتين، أو رؤية كلا الجانبين من الجدال،

النقد في أورغانونه، وبالضبط ضمن كتاب "التبكيئات". ويمكن إجمال الأغراض الكبرى لهذا الأورغانون، الذي يعد عبارة عن دروس شفوية تم تلقينها للطلبة، في: تعلم تقنيات انتقاء الأدلة وبنائها بشكل سليم، التعرف على قواعد اللزوم، درء سبل التمويه والتغليط السفسطائي، التي تسري -حسب اعتقادنا- في منطق البرهان كما في منطق الرجحان، ومن ثم مواجهة المدارك المسؤولة عن التغليط وهي طبعا تقنيات يستخدمها السفسطائي دون غيره. مما يعني أن إشكالية السفسطة ومتاعب السفسطائي المنطقية والأخلاقية هي ما آل بأرسطو إلى محاولة التفرغ تماما إلى اجتثاث ما اعتقده آفة التضليل التي تضل لصيقة القصد السفسطائي.

4 - الفئات السفسطائية بين الإدانة والإنصاف

أ - الإدانة الموجهة لصغار السفسطائيين

منذ نشوء السفسطائية إلى الآن، لم تكن الإشادة بمعارفهم بالأمر المحمود في الغالب، لأن الاستهجان والتبخيس كان أقرب إليهم من المدح والثناء. فإذا استثنينا بعض تلامذتهم وبعض النقاد من أقطاب التوجه الحجاجي المعاصر، فإن السفسطائي كال التهم ذاتها التي نحتت له منذ العهد السقراطي، في هذه الفترة كان معلموا الخطابة يفتخرون بلقب السفسطائي الذي يحيل -حسب وول ديورونت- إلى ما نفهمه اليوم "من لفظ "أستاذ جامعي" ويسعون للوصول إليه"¹. فهذا إيزوقراط يمتدح لفظ السفسطائية ويفضل التلقب به على أن يسمى فيلسوفا². ويرى "باركر" أن لقب السفسطائي لم يكن يحمل أيا من المعاني القدحية من تلاعب بالعقول أو استدراج للانفعالات والأهواء أو قلب للأوضاع أو تمويه عن الصواب، "بل إنهم كانوا يحترفون تعليم الحكمة كما يحترف الفنان ممارسة

حيث قال ذات مرة: "يجب أن نكون قادرين على استخدام وسائل الإقناع... في كلا الاتجاهين، ليس لكي نتمكن من الإقناع بشكل عملي على كلا الطرفين (فلا يجب ألا نقنع الناس بما هو باطل) ولكن لكي نرى الحقائق بوضوح، وحتى نتمكن من دحض حجج من يجادلون بالباطل". جوتليب أونتوني، "حلم العقل"، ص: 142.

1 - ديورونت وول، "قصة الحضارة"، ترجمة، محمد بدران، الجزء الثاني من المجلد الثاني، ص: 211.

² - آل ياسين، "فلاسفة اليونان"، ص: 126.

الفن"¹. لذا فقد كان النقد الذي وجه إليهم—كما يقول زيلر—متحاملا من جهة وضيق الأفق من جهة أخرى: متحاملا لكونه لم يعرض المذهب في كليته وفي شكله التاريخي الحقيقي، بل بوصفه خاصا لا ينطبق سوى على فترة من السفسطائية، هي فترة انحدارها²، أي فترة صغار السفسطائيين³، ذلك أن إيزوقراط يشير إلى هذا الفرق بين فترة السفسطائي الحكيم وفترة السفسطائي المتحایل، بقوله: "يسوؤني أن أرى التحایل ينظر إليه نظرة إعلاء تفوق النظر إلى الفلسفة، لم يكن الأمر كذلك في عصر الآباء الذين أعجبوا بمن سموا سفسطائية، ونفعوا مجتمعاتهم خير نفع، وأجل دليل على ذلك أنهم اختاروا صولون ليكون أول أثيني يحمل الاسم وكذلك ليحكم المدينة"⁴. وقد وصل إزرء إيزوقراط لصغار السفسطائيين لدرجة كتابة خطبة بعنوان، "ضد السفسطائية"، منتهزا بذلك فرصا عدة ليستخف بهم وبمهنهم، فهم "يقدمون الكذب في مستهل ادعاءاتهم فيعترفون بأنهم يستطيعون التنبؤ بالمستقبل، وهذه قوة أنكرها هوميروس حتى على الآلهة، كما يؤكدون لتلامذتهم معرفتهم التامة للسلوك القويم ويعدونهم بالسعادة نتيجة ذلك. إنهم يعرضون للبيع تلك البضاعة الفاسدة بسعر فاحش يبعث على الضحك"⁵. فحتى أفلاطون لم يصف أيا من بروتاغوراس أو جورجياس بالتحایل أو التدليس، وإيراده لنماذج التحایل يخص جيل السفسطائيين الصغار، وهو ما يبينه في محاوره "أوثيديموس"، حيث يصور الأخوين أوثيديموس ودونيوسودوروس في صورة "المغالط"، عندما يبتغيان إثبات معرفتهم الشاملة

¹ - باركر إرنست، "النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس إسكندر، مراجعة، محمد سليم سالم، مؤسسة سحب للعرب، ط: 1966، ص: 112.

² - Zzeller: op cit, p: 434.

3 - نشير هاهنا إلى أن الحركة السفسطائية، عرفت ثلاثة أجيال، الأول: ينحصر في المعلمين الكبار أو المؤسسين، وهم الأغلام الأوائل للسفسطائية، وكنموذج لهم، بروتاغوراس وجورجياس وبروديكوس والأخوين هيبياس وهؤلاء لقوا احتراما من سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد كان هؤلاء يقتبسون كثيرا من أفكارهم للتدليل بها مسألة معينة. ثم جيل معلمي الخطابة، كما يسميهم نافار، نموذجهم: إيزوقراط، وأنتيفون وثرازيماخوس، ثم أخيرا، جيل السفسطائيين الصغار والذين ينسب لهم كل ما كيل للسفسطائيين من ازدراء وتهم بالتحایل والتضليل، وتبخيس لسمعهم وتسفيه لآرائهم، فهذا الجيل هو من حط من لقب السفسطائي، عبر استغلاله لمهارات الاستمالة والإقناع والاستدراج والمغالبة في حيك "حيل الدجل ونذكر منهم الأخوين، أوثيديموس ودونيوسودوروس. قرني عزت، أثينا والفلسفة، عالم الفكر، المجلد 38 - 2، 2009، ص: 63.

⁴ - W.K.C. Guthrie, op cit, p: 28.

⁵ - دبسون ج.ف، خطباء اليونان، ترجمة أمين سلامة، القاهرة، مؤسسة التضامن العربي، 1963، ص: 147.

بكل شيء، فيقدمان دليلاً مغالطاً لذلك يبينون فيه "أن الإنسان الذي يعرف شيء واحداً يكون عارفاً بكل شيء آخر، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون الإنسان عارفاً وجاهلاً في الوقت ذاته"¹. ومن الأمثلة المشاعة عن هذا الجيل، والتي يوردها أفلاطون في محادثة "أوثيديموس"، نجد: هذا الكلب لك فهو كلبك، لهذا الكلب صغار فهو أب، فهو أب، وهو لك، فهو إذن أبوك². كما تؤكد دي روميلي أيضاً، أن هذا الإزراء الموجه للسفسطائيين، كان يقصد المتأخرين منهم، "فلا أفلاطون أو أرسطو ولا إيزوقراط أو كزينوفون، يذكرون بالسوء المعلمين الكبار الأوائل (بروتاغوراس، جورجياس، بروديكوس، هيبياس، ثرازيماخوس، أونتيغون، كريتياس)، بل إنهم يتحدثون بالعموم عن السفسطائيين، أو سفسطائي اليوم"³. فهذا التظاهر والتحليل الخادع هو من بين ما ساهم في تشويه صورة السفسطائيين الأوائل ومبادئهم النظرية، وهو ما لم يسقط فيه هذا الجيل من السفسطائيين، والذين "لم ينحدروا -يقول زيلر- إلى هذه الشعوذة المبتذلة وإلى ذلك النزوع الطفولي للألعابى البلهاء، لكن تلامذتهم المباشرين سقطوا بعد ذلك في تلك التجاوزات"⁴. فرغم كون بعض سفسطائي القرن 5 ق.م كانوا يتقاضون أجوراً، إلا أنهم ربطوا المبادئ بالغايات وقصدوا تهذيب الطبيعة البشرية. أما سفسطائي القرن 4 ق.م فكانوا مقرزين بانتهازيتهم يتخذون مهاراتهم في الخطابة والجدل للاستلقاء والاستقواء على الآخرين.

ب . شهادات إطرانية حول السفسطائية

في القرن التاسع عشر سينهض هيجل، عبر محاضراته في تاريخ الفلسفة، بمعنى جديد يثري على السفسطائيين لما أنتجوه من معارف تنويرية وصل صداها إلى القرون اللاحقة، لقد سارت السفسطائية على طريق "الفكر الحر فتقدمت به إلى الأمام تقدماً نفذ عبر كل القيود المفروضة عليه من الدين، ومن القطعيات الفلسفية القديمة. وكان هذا الطريق

¹ - أفلاطون، "أوثيديموس"، الفقرة، 293 - 294. أخذنا عن، محمود مراد، ص: 158.

² - بلانتان، ص: 13.

³ - Romilly, j : les grands sophistes, p : 55.

⁴ - Zeller : la philosophie des grecs, p : 514.

هو طريق النقد والارتياب الذي جسده في مبدأ الحجج المتقابلة"¹. لقد ساهم الجيل الأول من السفسطائية في نقض العادات المتوارثة والنظرة الساذجة للكون، فحوروا النظر للإنسان عبر العناية بفكره ولغته، فنأو بأنفسهم عن طريق النظر للماهيات لاعتبارها شأنا من شؤون الخرافات، فقالوا بالنسبية الذاتية التي بموجبها يتم تطويع الحقيقة بحسب المعتقد الذاتي والمتغيرات الواقعية والمنفعة الذاتية، فلكل شيء عندهم حقيقة مؤقتة تخضع لتصورهم للمحتمل (نظرية المحتمل: vraisemblable). لقد كانوا بحق معلمين للخطابة وفي ذات الحين "فلاسفة بالمعنى القوي لهذه الكلمة، وكانت مذاهبهم تحرر العقول وتحفزها وتشق لها طرقا غير معبدة. إن هؤلاء الفلاسفة الجدد (...) باشروا بذلك ثورة ثقافية وأخلاقية حقيقية"². لقد ساهم السفسطائيون في تخليص اليونانيين من الاغتراب الثقافي والفكري السائد والمتجلي في انتشار الفكر الأسطوري والقداسة الدينية والتأمل النظري الخالص الهادف لاقتناص المطلق، فخرجوا بذلك على السلوك المثالي والإيتيقي - الديني السائد. ويرى "ديورونت" أنهم رققوا فن الجدل، وحلّلوا أشكال الحوار، "وعلموا الناس كيف يكشفون الخطأ المنطقي وكيف يمارسونه... وهم الذين استخدموا المنطق في اللغة فزادوا الأفكار وضوحا ودقة... وطبقوا التحليل على كل شيء"³.

في المرحلة المعاصرة سيسعى باحثون كثر خصوصا ممن ينتمون لحقل الدراسات الحجاجية إلى رد الاعتبار لتلك الحركة فهذا "بروتون" يعتبر أن الاتهامات التي شاعت بكثرة حول السفسطائيين، والتي خاضها كل من أفلاطون وسقراط في كثير منها غير صائبة، نظرا لاختلاف القناعات والمنطلقات التي يعتقد بها كلا التوجيهين، إلا أن المغالاة في نقدهم والتهجم على فكرهم، وصلت مداها بحيث أضحت تقليدا لكل مهتم بالفلسفة⁴. أما "بلانتان" فيرى أن السفسطائيين "علماء أصيلين أخضعوا التصورات الأخلاقية والاجتماعية التي كانت سائدة في عصرهم لنقد لاذع، وقد أمكن لأثارهم أن تقارن بآثار

¹ Bogmolov. A. S : *History of Ancient Philosophy*, p. 124.

أخذا عن محمود مراد، "فلسفة التنوير عند السفسطائيين"، ص: 123.

² De Romilly. J : *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, p. 32.

أخذا عن، الحسين بنو هاشم، "بلاغة الحجاج"، ص: 109. م.س.

³ - ديورونت وول، "قصة الحضارة" ص: 217. م.س.

⁴ - بروتون فيليب وجوتيه جيل، "تاريخ نظريات الحجاج"، ص:

فلاسفة التنوير. والسمعة السيئة التي ظلت ملتصقة باسمهم، راجعة تماما إلى التشويه الذي فرضه على تفكيرهم وممارستهم انتقادات أفلاطون¹. كما رد "راسل" تلك الانتقادات إلى؛ التفوق العقلي الذي حظي به ذلك الجيل والتنوير الذي زرعه إبان فترتهم². نختم مواقف الإطراء هاته بقولة لأونتوني جوتليب يقول فيها: "لقد قدم أرسطوفان صورة غير منصفة لسقراط، ولكن أثناء الدفاع عن سقراط قدم أفلاطون صورة غير منصفة كذلك عن السفسطائيين"³ كما أنه من المرجح أن تسفيه السفسطائيين يؤول أيضا إلى تعاطف بعض المؤرخين مع سقراط، لأنهم رشحوا فرضية ضلوع السفسطائيين في إعدامه. لهدف إخصاصه والانتها من أنين فضائله، وصدق هذه الفرضية يعني أن هناك تحامل استهوائي وراء الأحكام التحقيرية لهم.

خلاصة

لباب النظر في هذا الباب، أن دلالات الألفاظ ليست تستقر على حالها، ومن ثم، فإنه من المرجح جدا للكلمة ما أن تنتقل من الدلالة على الإيجاب إلى الدلالة على السلب بفعل التقريع الذي قد يلحقها كما بفعل ذبوع ذلك التقريع، بل إن دلالة السلب أمكنها أن تستولي على الدلالة الأصلية فتصبح بذلك الأصل الجديد. وهو الأمر الذي تبين لنا من خلال نموذج لفظ "السفسطائي" و"السفسطة"، إذ بعدما كانا يحيلان على الماهر والبارع والحاذق والمتفوق، باتا يحيلان على المضلل والمموه والمتحایل والمرائي. ومرد ذلك إلى تواتر الانتقادات الموجهة إلى فكرهم وخطابهم، وتكاثر منابعها.

إنه لما كان اللفظ أهم مكونات اللغة الطبيعية، ولما كانت اللغة الطبيعية نسقا ترتد إليه جميع الأنساق الأخرى الصورية منها وغير الصورية، ولما كانت السفسطة -حسب الدلالة القدحية- مغالطة تخترق الكلام، ولما كانت جميع أصناف القول تستخدم اللفظ إما حدا أو كلمة أو قضية خبرية أو إنشائية، فإن جميع أنساق القول تلك، إنما تخترقها المغالطة. لأن التغليب مرتبط هو بالقصد والنية، وما دامنا نجعل نيات القائلين فإننا نجعل متى وأين

¹ - بلانتان كريستيان: "الحجاج"، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيناترا، ط: 2008 تونس، ص: 11 - 12.

² - راسل برتراند، "تاريخ الفلسفة الغربية"، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ترجمة، زكي نجيب محمود، مراجعة، أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 2010، ص: 145.

³ - جوتليب أونتوني، "حلم العقل"، ص: 155 - 156، م.س.

تكون المغالطة، ونعلم أنها تكون في قول العامي كما في قول العالم، لأنها ليست مسألة خلقية بل خلقية بحسب ما أورده أرسطو. وما دام الخلق يستند إلى مبادئ وقيم غير ثابتة، فإن قصد التغليب لا يمكن التكهن به حتى عند أولئك الأكثر ثقة وحكمة.

إن الانتقادات الموجهة للسفسطائية ليست تعني أن طرقهم لم تكن ذات جدوى، كما لا تعني عدم سقوطهم في أخطاء وهنات، بل إن خصومهم تلقفوا تلك الأخطاء لمحاولة هدم وتقويض الأسس التي قامت عليها أفكارهم، ومحاولة اجتثاثها، لاعتقادهم أن الحقيقة ثابتة وواحدة في الطبيعة وفي الإنسان وأنهم قد تحصلوا سبلها وبالتالي عليهم تحصينها مما قد يتوارد عليها من أحيال سفسطائية. لذا كان من المفترض الوقوف على مصداقية النقد الموجه إليهم، هذا الوقوف يستمد مشروعيته من سببين، الأول هو أن أغلب الانتقادات الموجهة إليهم صدرت من خصومهم، والثاني هو كون الرصيد المعرفي الذي وصلنا عن الفكر السفسطائي غير كافٍ لإصدار حكم موضوعي على معارفهم.

فإذا كان النقد الأفلاطوني اتجه نحو ضرب القيمة المعرفية المنتجة من لدن السفسطائية، كما نقض الاستعمالات المتباينة لتلك المعرفة، فإن أرسطو ركز نقده على المقاصد المغالطية، وعلى التجاوزات اللاأخلاقية الكامنة في التلاعبات اللغوية والتي تستثمر آليات الإقناع في القضية ونقيضها. بالإضافة إلى الجانب الأخلاقي، ركز أرسطو على البعد المنطقي الذي اعتبره متهافتاً قائماً على آليات واهية ومتصدعة.

وعليه، فإن ما ينعت بالسفسطة، ليس، في نظرنا، إلا مجموع التقنيات اللغوية والمنطقية الخطابية والجدلية التي يستثمرها السفسطائي كما يوظفها غيره، إلا أن الفرق كامن في الأحكام التي ألصقت بمعارفهم، كونهم يسترفقون سوء النية في كل محاوراتهم ومخاطباتهم كائنة ما كانت، ويسلكون التمويه والإبطال المضلل قصد حيد الخصم عن الصواب وجره للتيه أو استمالته لما لا يرضى. إلا أن المتأمل الفاحص لتلك الأحكام تستوقفه جملة من الإشكالات قد نحصرها في التساؤلات التالية: هل فعلاً السفسطائي دون غيره من الخطباء والجدليين، يستجلب سوء النية في محاوراته ويقصد المنازعة والمخاصمة دون أي غرض لإصابة الحق؟ هل السفسطائي مموه مضلل بالفطرة؟ هل بالإمكان التعرف على مقاصد السفسطائي ونواياه مسبقاً حتى نتج أحكاماً ازدرائية كتلك؟

المصادر والمراجع بالعربية

- أفلاطون، بروتاغوراس، ترجمة، عزة قرني، دار قباء للنشر والتوزيع، ط: 2001، القاهرة.
- أفلاطون، بروتاغوراس، المحاورات الكاملة، ، نقلها إلى العربية، شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت، 1994.
- أفلاطون، السفسطائي، ترجمة، الأب فؤاد جرجي باربرة، تقديم، أوجيست ديبس، الهيئة السورية العامة للكتاب، 2014.
- أفلاطون، السفسطائي، المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية، شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت، 1994.
- أرستوفانيس: كوميديا أرستوفانيس، ترجمة أمين سلامة، المجلد 3، مسرحية السحاب، بغداد.
- أرسطو، منطق أرسطو، الجزء الثاني، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت دار القلم، بيروت.
- ابن رشد أبو الوليد، تلخيص منطق أرسطو، الجزء السابع، "المغالطة"، تحقيق، جبرار جيمامي.
- أرسطو: الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، 1986، بغداد.
- آل ياسين، فلاسفة اليونان، مطبعة الإرشاد، الطبعة الأولى، 1981، بغداد.
- بدوي عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط: 3، القاهرة، ص: 172.
- بروتون فيليب وجوتيه جيل، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة، محمد صالح الغامدي، مركز النشر العالمي، ط: 2011، جدة.
- باركر إرنست، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس إسكندر، مراجعة، محمد سليم سالم، مؤسسة سحب للعرب، ط: 1966.

- بلانتان كريستيان : الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيري، دار سيناترا، ط: 2008 تونس.
- تايلور ألفرد إدوارد، أرسطو، ترجمة، عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.
- التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، تقديم رفيق العجم، الجزء الأول، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1996.
- الجرجاني، التعريفات، تحقيق، محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1424هـ، بيروت.
- جوتليب أونطوني، حلم العقل، تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة، محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداوي، الطبعة الأولى، 2014، القاهرة.
- الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، منشورات علاء الدين، الطبعة الأولى، 1999، دمشق.
- دبسون ج.ف، خطباء اليونان، ترجمة أمين سلامة، القاهرة، مؤسسة التضامن العربي.
- ديورونت وول، قصة الحضارة، ترجمة، محمد بدران، الجزء الثاني من المجلد الثاني، دار الجيل، بيروت- تونس.
- غوش ريمون، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساق، بيروت - لبنان.
- الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الإنجلو المصرية، ط: 3، 1968.
- فاخوري خليل، تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، ط: 1993. ص: 61.
- قربان ملحم، المنهجية والسياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1986، بيروت.
- كيسيديس ثيوكاريس، سقراط" مسألة الجدل، ترجمة، طلال السهيل، دار الفارابي، الطبعة الثالثة، 2006، بيروت- لبنان.
- هوميروس، الإلياذة، ترجمة، لفيف من الأساتذة، المركز القومي للترجمة، ط2 - 2008، القاهرة.
- لاندل أنريه، موسوعة لاندل الفلسفية، المجلد الثالث، ترجمة، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ، الطبعة الثانية، 2001، بيروت - باريس.
- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ط: 1982، بيروت.

مراد محمود، فلسفة التنوير عند السفسطائيين، دار الوفاء، الاسكندرية، ط: 2011.
مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط: 1403هـ، القاهرة.
راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ترجمة، زكي نجيب محمود، مراجعة، أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 2010، القاهرة.
المرزوقي أبو يعرب، مقال حول "السفسطائية المحدثثة وكيفية حضورها في الهيمنة الأمريكية... قديم اليونان يستعاد..."، عدد 30 - 07 - 1978.
يونان كلود، التضييل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي، الحركة السفسطائية نموذجاً، دار النهضة، ب.ت.

المراجع الأجنبية

W.K.C. Guthrie, *The Sophist*, Cambridge University Press, 1971.
—, *A History of Greek philosophy*, Vol. 3, Cambridge University Press, 1969.
Theodor Gomperz, *Greek Thinkers, A History of ancient philosophy*, Volume I, Translated by Layrie Magnus, vol 1, John Murray, London, 1964.
Janet Paul, *Essai sur la dialectique de Platon*, Joubert Librairie-éditeur, Paris, 1848.
Encyclopédia Universalis : 2010
Reboul Olivier, *Introduction a la rhétorique*, PUF, 1991.
Averroès, *Tafsir ma ba'd at-tabi'at*, établit par Maurice Bouyge, Volume I, livre G.
De Romilly, J., *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Edition de Fallois, 1988.
Zeller, *La philosophie des Grecs*, traduite de l'allemand, par Émile Boutroux Tome 2, Paris, 1877-1884.
A.S. Bogomolov, *La philosophie antique*, Moscou, Moscou University Press, 1985.